



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



اَوْرُسْكَبْ اَلْاَكْرَمُ الَّذِي مَبْرُومٌ بِالْمَعْلَمِ الْاِنْسَانِ مَا الْعَلِمُ



طَبْعُ فِي الْمَطْبَعِ الَّذِي تَسْبِيحُ الْمَشْرِقِ فِي الْكَلِمَةِ

تأليفه النقيب فاجتهد في جعل مستولم وشرعت في تحصيل ما مولم مستعينا بالمد في تسويده وتفكيره فتوكل عليه في تجديده وتحسينه وجميته
 كتاب التفتيح لاشتماله على كشف حقائق العاني وانطوائيه على شرح وقايع الباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما آتاه من خالصا لوجهه الكريم
 وسببا للوصول الى جنات النعيم انه غير مستولم اكرم ماسول وهو حبيب ونعم الممين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن محمد ابن محمد البخاري
 كتاب المد عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب محي وشيخي وسيدى وسندى ومولاي وهو الامام الكبير المعظم والهام الفخيم المكرم علم
 الهدى الامام الورى مقتدى الاله كاشف الغمة فاصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذاهب معتدى الفرقتين فخر الملة
 والدين علام الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايهري قنده الدار بالرحمة والرضوان اسكنه اعلى منازل الجنان من الشيخ
 الامام المحض قدس الله روحه قال اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واهله انا كذا تفتحت سني الشرط حتى قيل ان
 الاصل في قولهم اما فينطلق بها كين من شئ فريد منطلق اسقطت اجملا الشرطية ونايت اما بنا كما نابت كلمة نعم سنا ب فعل في جواب
 من قال لك ان فعل كذا فكذلك تفتحن سني الشرط لزم منها الخفاء وتفتحن سني الابداء لم يلا صغما فعل فلا يلبيها الا الاسم وتديت سبل
 في الكلام لتفصيل الاجال على طريق الاستيفان كقولك جاء في القوم المازيد فاكسنته واما عمر فاجنته واما بشر فاعرجنت عنه ولا يتنا
 كلام من غير سبغ اجال كما المذكورة في اوائل الكتب وقيل ول من كلام هذه الكلمة وفصل بها من كلامين داود النبي عليه السلام
 وهو المراءو بفصل الخطاب في قوله تعالى وايقناه اسلمة وفصل الخطاب عند الشرح والشعبي وبعد من ظروف الزمانية والعال فيه ههنا
 كلمة اما هنا كناية بها من الفعل فعل في الظروف فانه يحى هو الشارح على التفسير من كلمة وغير ما يقال حديثه على الغامه ومحدث على شجاعة
 والحمد اسم تفرس به الباري سبحانه وتعالى يجري في وسطه جري الاسماء الاطلام لاشركة فيه لا مد كذا روى عن الخليل بن ابي كيث
 ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولهذا الضيف احمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجبا لجميع الصفات
 فكان اضافة احمد اليه اضافة له الى جميع اسماؤه وصفاته الا ترى ان الايمان اخض هذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان قال
 الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجيب للصفات والذات والصلوة في اللغة
 الدعد ولذا الضيف الى الله عز وجل يراو بها الرحمة والمراد ههنا الدعا بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالادعاء بهذه الالفاظ العظيمة ولما ضمن
 الدعد معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اى رحمة الله نازلة عليه والرسول من الاتيان من جميع الى المعجزة الكتاب
 المنزل عليه فقول يحى فعلع النبي من اوى اليه سوار انزل عليه كتاب او لم يزل وائل الرمل ذرية داهل بية وقيل قوسه وال النبي
 مقبوه في التقوى كما قال عليه السلام كل من تقى فهو الى ثم الرسل وان خضعوا بالصلوة الا ان الصلوة على الله عند ذكرهم جائزة
 بطريق التبع للدعاء والمأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
 لان كل ما ثبت تبعاً لعل له حكم المتيقن لا حكم نفسه كتفعية ايجنين والوكالة لسانية في ضمن عقد الرحمن قوله فان اصول الشرع ثلاثة
 الى قوله من هذه الاصول هي ثلاثة اشياء الاصل في اللغة ما يتقن عليه غير مكان ان الفرع ما يتقن على غيره والمراد من الاصول ههنا الاله
 او اصل كل علم يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرج فيه اليه ورج الاحكام الى هذه الاله او الله والشرع في اللغة الاظهار وهو ما يحى
 الشارح كالعلم والرزق يحى العادل والرزق فيكون المعنى اولى الشارح اى الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
 ويكون الاطام للمد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وفاقه الله او يحى المشرع كالشرع بمعنى المشرع

والحق بمعنى المحقق فيكون المعنى اوله المشرق اى لادلة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام المنس والمقصود من الاندافه بتعليم
 المنصاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله العنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الناجية بهذه الادلة معتبرة
 للمزعم عايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشرق يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجمع ومن المعلوم
 ان القياس لا يدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بالمشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت
 بالجميع والبعض اركان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
 على الاصول والفروع وغيرهما كما شرعية يقال شرع محمد كما يقال شرعية مكانه ناسا من لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعمامة
 الاصوليين لان الاندافه تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس التي من بالتحقق بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين في لفظ شرع
 اعم ويلحق على اصول الدين كاطلاقه على فروعهم قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون انما هو الاصول
 الى الشرع اعم فائدة واكثر تنظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجمع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وكل مقارن واقعة بالنتيجة لان
 كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما التوقف سو جهته عليهما ولكن الثلثة من تفاوت وجباتها مجموعية للاحكام قطعا ولا يتوقف
 في اثبات الاحكام على شئ فقد است على القياس الذي يتوقف في اثبات احكام على القيس عليه ولهذا افرد بالذكر بقوله والاصل الرابع
 القياس لانه لما توقف في اثبات احكام على القيس عليه ولم يكن اثبات احكام به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط
 من هذه الاصول وان كان فيه اعتراض عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن احكاما يتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم والياتل
 بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من جهة دون وجه لايدخل تحت المطلق لانه يتناول لكامل الذي هو موجود من كل وجه او افرد
 بالذكر لانه ظني في الاصل قطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيما مشروفا في تنبيه وصف الحكم من الخصوص
 الى العموم لاني اثبات اصلا واثر سواه من الاصول في اثبات اصل كل حكم فذلك وجه تسميته منها والاستنباط استخراج لما للدين يقال بنظم الماء
 من الدين اذا خرج فاستعمل لما يستعمل المراد لفظ في منه وقوة قرينة من المعاني والتدبير فيها لتعديدهم فكان في تعديل عن لفظ الاستنباط
 الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظم اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح
 والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء وشال الاستنباط من الكتاب بانتماء من الطمارة في اخراج من غير سبيلين كونه خارجا عن قياسه
 اخراج من سبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاد احد منكم من الغايط ومن السنة جريان الروا في الجمع والنورة واحمد يدو الصنف اربعة
 واجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام اسنطة باسنة مثلا بمنزل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع
 المنصوب بعله انما ليست بمحزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المفرد الثابت بالاجماع فان لصاحبه لما اجموا قيمة الو
 وسكتوا من تقوم منافع صار احما ما منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع اسماجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الاصول
 على الاربعة ان الحكم اما ان تثبت بالوحي او بغيره الاول اما ان يكون متلو او الذي تعلق بنظم الامام وحوار الصلوة وحرمة القراء
 على اجنبى احائض او لم يكن والاول هو الكتاب الثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان تثبت بالرأى الصحيح او بغيره والاول
 ان كان راي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس الثاني الاستنباطات النامسة وافعال النبي عليه السلام واخلة فيها فمن جعل
 اخاله بوجهه قال لا يسل الشرع اما ان يكون وله من جهة الرسول ولم يكن قال الاول لكان متلو او الكتاب وان لم يكن فهو السنة

بجمل

Digitized by Google

قالت فالمنع الذي هو المقصود قائم بثبوت هذه الاحكام اختيارا لا اطلاقا لان النظم ليس من القرآن والدليل عليه انه لم يذكر فيها اقلاما بل هي اجابا
 ولولم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولنا لان النظم لا يرد من جهة ما كالمعنى وقد ذكر الامام الحارثي رحمه الله في شرح اجاب
 الصغيران حرمة القرآن متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأنا بجنب احوالنا بالفارسية ما وجدنا فيها ايضا من سجدة التلاوة لانها متعلقة بالصلوة لان اسجدة
 من اركان الصلوة ومنها من سجدة التلاوة مشاركتها في المعنى وهو طلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة باسقطتها وكيفية النظم قد سقطت في اصوله
 فتسقط فيما اوصى بهما وعن ائمتين بان المكتوب او المقرء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن مرادنا فهم مسألته المتطهر وقراءة الجنب والمايعين
 كما توردية والابن خيل والاول حسن وشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنه في الصلوة من غير هذا لا بد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز
 للصلوة بدون القرآن وجهته لا يكون احد المذكورين ولا لا لعدم إمكان كتابة المعنى الجود في المصحف فلفظها التواتر وما تعلق المعنى به من العبارة
 الفارسية مثلا ليس مكتوب في المصحف ولا متداول التواتر ايضا فلا يكون احد جابعا اذ لا يكون احدهما بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة
 اما جاز الاكتفاء عنه بالمعنى ما القيام المعنى الجود في حاله الصلوة مقام النظم والمعنى او القيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم
 المنقول كما قال ابو يوسف رحمه الله في حاله الجود فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا والتقدير اذ حكمنا فيه على في احد ويكون احد جابعا وغير
 قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه لفظا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديره ونقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم
 ان جواز الصلوة متعلق بعبارة القرآن المحرومة بل هو متعلق بمعناه وكيل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان المارد وجوب رعاية المعنى وان
 النظم ليس للمح لا فلا يرد الا لشكال فمخالف فيمن لا يتيم بلفظ من البعبع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غير ما وله ولا محتمل للمعاني و زاد
 بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اخلال بان قراءه كان قوله تعالى معيشة ضنكا مسيئة تنكها او مكان جزاء ما كسبته اياها الموقر تفسير القرآن
 فلا يجوز بالاتفاق ونحن الامام ابى بكر محمد بن الفضل حبه الله ان يخالف فيما اذا جرى على سانه من غير قصد اما من قصد ذلك فيكون مجوزا واذن لفظا
 والمجوز بداعي الزيد بن قيس وقيل بخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فلما القراء بغية بالاجوز بالاتفاق وقد صرح بجمع
 الى حقيقة رحمه الله الى قول الامام رواه نوح ابن ابى مريم عنه ذكره في الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار الفاضل الامام الى زيادة
 التبيين عليه المعنى في قوله فاقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القرآن ساسا للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع
 القائمة بالقرآن توقفت على معرفة شرح في بيان اقسامه فقال اقسام النظم والمعنى اى نظم القرآن وسنناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة
 واحده جملة احكامه في معرفة احكام من القصص مثلا مخال الحكم وغيره اذ هو مجزئ لا يتقضى عجابه ولا يتيسر غريبه ولا يقال ليس شيء من القرآن
 مما لا يتصلح به حكم من احكام الشرع فان جوب اعتبارا وحقيقة وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب احوالنا من احكام الشرع وهي متعلقة ببعض عبارات
 القرآن فكيف يصح هذا الاطلاق لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسننة
 فيصح به الاطلاق وانما ان يجمع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم على اربعة اقسام وانقسام الاربعة المقابلة للقسمة الثاني عليها صاعدين قسما
 وقد ذكرنا ان يكون في مختار هذه الاقسام وجوبا واحتمالا اذ ذكره وهو ان المقصود من الكلام لا يسلم من ان يكون اجبا الى نفس النظم فقط او الى غير
 فالاول هو القسم الاول الثاني لا يسلم من ان يكون واجبا الى تصرف النظم اولى غيره صحيح والاول ما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى لقائسى
 الى ساس وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث فالثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا بالنظم والسنان اذ لا ثالث
 فان كان من جهة النظم فلا بد من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول ما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال ولا ثالث والاول هو

الاول والثاني في القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول هو نفس النظم لا يخلو من
 ان يدل على مدلول واحد وهو خاص والكثير بطريق الشمول وهو العلم او بطريق البديل من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجيح
 هو كما وان لا ينفذ تقييد الترجيح بالدليل الظني احرازاً من النفس كما قيده البعض فقال من غير ترجيح البعض بل على ظني وهو المشترك او مع ترجيح وهو المماثل
 لان المفسر يقي حينئذٍ واحداً في قسم المشترك بل الاول ترك التقييد ومنع الترجيح في المقسمة كما ثبت فيما سبق فيه احتمال غيره وفي المفسر لفظ جانب
 المرجح بالكلية حتى صار مثل الخاص بل قوي فلا يدخل فيما نحن فيه قلت وهذا غير مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجيح دخل في عدم
 الترجيح وقد حكم عليه بانه مشترك فيصير المفسر محكوماً بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعاً الى بيان النظم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد بالاسماء
 او لم يكن الاول ان لم يكن مقروناً بقصد النظم فما الظاهر وان كان مقروناً به فالنظم يقتضي التاميل فهو النظم الا فان قيل نسخ فهو المفسر
 وان لم يقبل فهو الحكم وان لم يكن ظاهراً او فاما ان كان عدم ظهوره لعينه الصيغة او لنفس الصيغة فالاول هو الصحيح والثاني ان لم يكن مركباً بالتال
 فهو المشترك وان لم يكن فالن كان لبيان مرجحاً نحو الجواب والافه المشابهة والقسم الثالث وهو ان يكون اجاباً الى استعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ
 استعمالاً في موصوفة وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهراً لموجب الاستعمال فهو الصريح والانهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم
 لاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره والاول كان النظم مستوفاه فهو العبارة وان لم يكن فهو الإشارة والثاني ان كان من موصوفة
 فهو الإشارة وان كان من موصوفة فهو الاقتضاء وان لم يكن فهو البقية ولا تشرع في التمسكات الفاسدة ولكن الاول ان يفسر من مثل هذه التعلقات
 صفها لان بعض هذه الانحصارات غير تام بطريق ذلك يادى في تال بل تيسر فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتب ما يمكن ضبطه في حق هذه
 التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسمين حكماً ومثلاً بها بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتاب منه
 آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن بين بعض هذه التماس المعضلة المتناهية لظاهر الكتاب قلنا من شئنا ان يراى انه هو الصواب اولاً بله فاذ
 كشف هذا القطار التال فظهر ان الحق فيه ما من النظر والاولان الاقسام التي ذكرها الشيخ بل هي موجودة في الكتاب بام لا فاذ وجدتها فيه لم يكن يلزم
 القبول في ليس ان خبر المعانيته ثم الا اشتبه عليها للنفس فالتال فيه بل هو مقتضى لغير الكتاب على القسمين ام لا ولمر ان لا يتحقق ذلك لان بقوله تعالى
 منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله ومن دل على الظاهر وهو آيات وقوله ومنه آيات اخوت متشابهات فهذا يدل على ان بعضه
 محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اولاً بل هو من طرق القصر فيه بشئ لا يدري له لو عطف عليه آيات اخر مطرات وآيات اخر محلات لا تقام
 المعنى ولو تحقق الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما قيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانها في اعلى
 درجات النظر والافتقار واعلم ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم المعنى التقسيمات ودون حقيقة الاقسام وليس للقران قسم يشتمل على اقسام العلم
 والمشارك والمماثل وقسم آخر يشتمل على الظاهر المفسر والمحكم والمليقاً بها وقسم آخر سوى القسمين ليشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القران
 ينقسم الى اقسام العلم والمشارك والمماثل باعتبار جميعه ينقسم الى الظاهر والنص المفسر والمحكم والمليقاً بها باعتبار آخر كما عرف في مقسم الى مجزئة ومجموطة
 مجزئة ثم ينقسم جميعه الى شديدة ووجه سبعة اخرى ثم الى مستعملية ومنخفضة ثم الى طبقة ومنخفضة على ما عرف فلا بد من سبوزان يكون لفظ واحد خاصاً فقط
 وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصاً وعلماً وظهر او خفياً وحقيقة ومجازاً بالنسبة الى حكم واحد قوله الاول في وجوه النظم صينية ولغة وهي رتبة وجه شئ
 طرية اي حال وجه هذه الامراض طرية والمراد من الوجوه الاقسام وقد علم النظم لان التعريف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على تعريف في الشئ لظواهر تقدم
 وضعها ولذا قد انفرد على المركب لهذا المعنى صينية ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من اداة تركيبية ومعنى صينية وهو ما يفهم من جهة اى حركاته

Digitized by Google

او لمسى على الاغراض والانه يسط في العبارة الغرض هو الاغراض من العام وعن المشترك بين الشخصات مبيها فان قوله عن الاغراض والانه يسط
الى كل لفظ اغراض من شئ آخر ولو لم يسط في العبارة لم يحصل هذا الغرض قوله والعام وهو كل لفظ يتكلم بهما من المسمايات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا في قوله فيتكلم اي يتكلم حصل الاغراض من المشترك فانه لا يتكلم بمعين بل يتكلم على
السواء بقوله جمعا اغراض عن التثنية كما انها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في مخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر
مشتايخ وآراء ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراقي واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاطالين هو بشرط وجود العام عندهم هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد لا استغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا ونظير فائدة الاختلاف في العام الذي حصل منه البعض
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يجرى ما ما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسمايات اغراض من المعاني فان العموم لا يجرى
في المعاني من المتأخرين من مشايخنا وقد عرف حقيقة في الكشف ولا يقال احد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها مائة
كما نص عليه في مائة الكتب ولم يتناو لها هذا احد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسمايات بل عمومها ضروري كما عرف لنا بقوله
احد ولبيان اجتماع وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما يات رجلا اريد به غير ما وضع له العلاقة بين
المحلين اذ الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوع وهو العموم ههنا بقرينة التثنية كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رايت اسدا يجرى بقرينة
الرعي علاقة بينهما وقد نص على مجازية في شرح اصول الفقه لابن ابي حبيب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في احد صحته على انا
ان سلمنا ان عمومها حقيقة لا يقدر ذلك صحة احد ايضا لان احد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا المطلق العام
وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة واحد المذكور جامع مانع للعام الصيغة فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ
بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم كما ان احد متناو لهما اذ هي لفظ يتكلم بهما من المسمايات معنى فقبين بما ذكرنا ان
احد جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم لحد فانه قد تم بقوله يتكلم بهما من المسمايات والتفسير وان كان يقتضيه
سبق الابهام واحد ما يجرى فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خلافا في حصول المقصود لا يعابه ومثله كثير في كلام السلف والامراء من الانتظام
لفظا ان يدل صيغة على الشمول كصنيع اجموع شل ويدون ورجالي ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها مائة من حيث المعنى لتناو لهما جمعا من المسمايات وان كانت صيغة فيها صيغة مخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي تثبته فيما يتناوله قطعنا بتميز اي على وجه انقطع ارادة لفهم
وارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعدد ثم اشرح
رحمة الله بين حكم العام قصد اشارة الى حكم الخاص قوله كاخخاص روكا للاختصار ولا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعه واختلف
في موجب العام الذي لم يخص منه شئ فعند الجمهور من الفقهاء والمكملين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعه وهو مذهب الشافعي
واليه ذهب الشيخ ابو منصور المازدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي والبيهقي
اجمعا من غيرهما موجبه قطعه كوجب الخاص وقابهم في ذلك القاضى الامام ابو زيد ومائة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمه الله
وشره الاختلاف فظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس خبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتد العموم فيه ويجوز
تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعه بان اليقين والقطع لا يثبت الا بال

في كتاب التبيين

لا بد من قاطع الاحتمال ثم احتمال ارادة المخصوص في العام قاطع لانه لا بد والافيا يحتمل الا ان ثبت بالدليل انه غير محتمل
 كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم بعد ما في السموات وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بقبول موجه قطعا
 كالتعويض وخبر الواحد وبذلك انما في اخص فان احتمال ارادة المجاز قاطع فيه وثبت موجه قطعا مع ذلك عند الشافعي رحمه الله
 لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واتوحي فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين
 الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام من حقيقة لان العموم باق بعد التخصيص الى الثالث عند من لم يشترط الاستغراق كما عرف
 فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة سعة هذه الصيغة فيجوز ان يؤثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كما اشتهر
 اذا ترجح بعض وجوه دليل ظاهر كان احتمال ارادة السعي لا حرج في رفع اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيجوز من حقيقة دليله
 وكان على خلاف الاصل فلا يتغير من غير دليل وحتمك من قال بان موجه قطعا بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى من اطلاق
 لازمالذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موصوفة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا حتى يقوم
 الدليل على خلافه كما في اخص فان ساء ثابت به قطعا لكونه موصوفا له حتى يقوم الدليل على صفة الى مجاز فاما الاحتمال
 الذي ذكره انخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وبعبارة اخرى ليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل
 ظهوره يكون موجه ثابتا قطعا بمنزلة اخص فان ارادة المجاز لما كانت فيها لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجه
 ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل يمينه ان در وصيغة العموم على ارادة المخصوص من غير قرينة يدل عليه يؤيد التلبس على الساع و
 يؤيد الى مكلف الحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز رد العام على ارادة المخصوص ولا رد اخص على ارادة المجاز من قسمة
 ذكر دليل فيهم الساع مراد الخطاب قوله الا اذا حقه مخصص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصص منه فقبل لا يتبع حجة اصلا
 سواء كان المخصص معلوما كما قال الشارح مثلا اقلوا المشركين ولا تقتلوا الا اهل الذمة وتخصيص الناس بقوله تعالى وان احد
 منكم طغى فليكن من قوله فليقتل المشركين حيث وجد مجموعهم او مجهول لا يخص احد الربوا من الربوا لانه لا يتبع حجة اصلا
 الا ان كان المخصص معلوما يتبع العام في الملبية موجه قطعا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل المخصص ويتبع العام في الكل
 موجه قطعا وعندنا يتبع العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصص معلوما او مجهولا الا انه لا يتبع قطعا بل يصير ظاهرا كالتعويض
 وخبر الواحد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا حقه اى العام مخصص معلوم او مجهول اى مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كانه الربوا
 في التخصيص الربوا الذي هو مجهول لكونه مجازا من البيع واية الربوا تصلح مثلا لا مخصص المعلوم بعد البيان كما يصلح مثلا لا مخصص
 المجهول قبله فلذلك لم يذكر الشيخ مثال المخصص المعلوم فيمنع اى فحينئذ حقه اخص من يوجب اى ثبت العام المخصص منه الحكم في
 الملبية او في الكل على تجرد اى على احتمال ان ينظر اخص من اى التخصيص في العام بسبب تقليل اخص من اى دليل المخصص ان كان معلوم
 المراد والمعلل هو المجهول او بسبب تفسير دليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارح وبذلك من قبل اضافة المصدر الى المفعول و
 يمانية ان دليل المخصص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ولهذا اشترط اقرانه العام
 كما شرط اقران الاستثناء بالاستثنى منه ويشبه النسخ بصيغته من حيث انه كلام مستعمل بنفسه كدليل النسخ لو لم يكن يسبقه العام
 فيهم من المراد فاذ كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان التعليل لان المانع من التعليل في الاستثناء

هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الملامية المذكور في رحمة الله فان كان المراد منها المعاني الدينية كالعلم والجهل وبهناك الالفاظ
 من الاشياء على المسببات اى الامكان فكان فطرية المشتركة بين الاسامي لفظ السبع لا مشترك ما ذكرنا فيه والميل الى الاشتراك المتقن والمحقق
 وغيرهما فيه ولا يجوز الاشتراك الحقيقي في الطرفين ونظير المشترك بين المعاني الالفاظ لاظهار والستر والشمل للمعنى والحق والصدق والبرهان
 كذا المصنف بقايلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان من البينونة بمعنى الفصل منظر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف الفصل في
 لفظ اللفظ بين الاشتراك وعدمه لان الغالب على الظن عدمه لا دخل باللفظ في حق السامع لمرود الذهن بين مفهوماته وقد يتعد عليه
 الاستكشاف لمصلحة الحكم او الاستكشاف من السؤل فيجمل على غير المراد فيقول في الجمل وربما يلحق المنظر ان السامع ينبغي للقرينة الدالة على المراد
 السامع لم يتبين لها فيفسر كمن قال عبده اعطه فلانا مينا واراد به خبز او شيئا اخر من الامكان فاعطاه مينا را فيفسر السبع به فمنا يقتضيه
 اشتراك ومنه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوله الى ذلك بقية اقتضاء المرجحية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب قومه انما غلبه من الواقع
 ان كانت اللغات اصطلاحية كما في سبب اليه ابو بكر واتباعه بان نسي وصفه الاول وقد اشتبه في قوم فوضعه ثانيا ليعني آخر واشتهر في
 اخرين ثم تراعى الكليات لوضعين او اختلاف الوضعين بان وضعه واقع معني وشبهه فوضعه آخر بمعنى اخر فاشتهر كلاهما بين القوام والاعتد
 الى ان تعريف الشيء لغيره مجمل غير مفصل وهو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالقصيد في عامة الاحوال ان كانت توقيفية كما ذهب
 اليه للشمسي وابن فوك فلا يتبادر كما في انزال المتشابه فليدرك ما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ايراد شهادته
 ايضا لانه لا يحقق مقصود الواقع فانه وضعه اللفظ من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الماتلا ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما
 من كل وجه فثبت انه لا عموم له وحكمه التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد وحكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم
 دليل المرجح لان الاشتراك مبني على المساواة وقد ثبت ان لا عموم له مشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
 لاحد على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يعتمد من طلب المراد لان ادراك المراد لم يمتثل بالتامل في الحقيقة او طلب دليل اخر يعرف به
 المراد بالوقوف على المراد بول معنى لا احتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليدول انهما كالتامل مما ذكرنا من مقتضى لفظ القراءات
 بين كسيف والطير لوجود اصل هذا التركيب على الاعلى السج يقول يقال قرأت الشيء قراناى جمعة ونصبت بعضها الى بعض ويقال قرأت هذه الناقه سلة
 تطول جنيبا اى لم تغرم رجما على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأت النجم اذا اتقتل حقيقة الاجتهاد في الدم فان الدم هو الممتنع في الرحم وكذا
 حقيقة الاشتغال في كسيف الطير اصل وكسيف فارجح والانتقال تحقيق من الاصل الى العارض فكان بدلا لاسم اولى بالتحقيق فبالاولى لا يجوز
 في قوله تعالى ثلثة قروا يحمين دون الماظهار فيقولوا ايضا بالاشارة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة طلاق آبي
 فكان وعدتها حيفتان على ان المراد منها كسيف لانه لما صح فيه لفظ احمين واثرة الرق في تعذيب ما ثبت في حق احد وان التبدل على طر الشاة
 في حق احدهما كسيف دون الماظهار قوله والمادلون وهو ما ترجح من المشترك لبعض وجهه بغالب الراى قيد بقوله من المشترك وبغالب الراى
 وهو ليسا لا من طاق المحل والكل والاصل في ادخال انحاء عنه دليل في شبهة كسيف الواحد والقياس يسمى ما ولا ايضا كذا في الميزان والتقويم
 والاصل عند الراى المام وغيره كذا في الظاهر والاصل في ادخال على بعض محتملة صدرنا ولا بلا طلاق فثبت ان المرجح من المشترك وبغالب الراى ليس في
 من المشترك على المشترك المذكور وهو في ظاهره او احتمال الاشتراك المعاني فيه وغالب الراى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المسائل
 ويكون تقدير الكلام الماوال ان يثبت ما في ظاهره او احتمال الاشتراك المعاني فيه وغالب الراى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المسائل

لأنها لا قبل في حدتها بل هو اعتبار احتمال بعينه دليل بصيرته أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وتبين أنه إنما قيد به بالمشترك لا بد من
يدل على ما دل به من جميع أقسامه بل ما دل به من مائة وهو الماويل من المشترك بمعنى هذا الماويل وهو المشترك الذي ترجع بعض وجوهه بفلسف الطن
من أقسام الصيغة دون غيره وذلك لأن صيغة المشترك يدل على موضع قبل التاويل على أحد معنواها وبعدها والتاويل لم يغير تلك الدلالة فإن القيد
بعدها والتاويل وحمله على بعض ما دل عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من أقسام الصيغة واللفظ بخلاف سائر أقسام الماويل فإنها قبل التاويل
مثل على معان بالوضع وبعدها والتاويل تغيير تلك الدلالة فلا يكون من أقسام الصيغة والدلالة الاتري أن قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوخا
لكل صلوة يدل على الوضع على وجوب التوضيح لكل صلوة والتاويل وحمله على الوقت تغيير تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة إلا بوضوء الكتاب
يدل على الوضع على نفي الجواز أصلا وأصل على نفي الفضيلة لم يبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف يستبينه ثم قيل لماذا دخل الماويل
في أقسام الظن صيغة ولأنه مع أن المراد به في الراجح والاحتياط ولأن الحكم بعد التاويل يضاف إلى الصيغة لأن إضافة الحكم إلى دليل الماويل
أولى لما قالوا الحكم في المخصوص عليه مضاف إلى النص لا إلى العلة لأنه أقوى منها كما كان في غير محل النص يضاف إلى العلة بخلاف المفسر لأن التفسير
اللاحق به مثله في القوة فيجوز إضافة الحكم إلى المفسر قالوا وقد اكمل إذا حقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ما يتأقلا وان كان خبر الواحد لا يوجب
حكم قطعا لأنه بعد البيان يضاف الحكم إلى المفسر لكونه أقوى لا إلى خبر الواحد الاتري أن قوله عليه السلام إذا قلت هذا وفعلت هذا فقد تمت صلوة
لما تحقق بيان القول تعالى ولقبحها الصلوة ثبت فرضية القعدة الأخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكك لأن هذا القسم في بيان اللفظ
منه على المعنى بالوضع من غير نظر إلى آخر ولما انفصل في القسم من الأقسام الأخرى لأن في تلك الأقسام الضم إلى دلالة الصيغة بمعنى آخر انفصل به
كل قسم من غيره وإذا كان كذلك لا يستقيم حمل الماويل من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا إلى الصيغة لأن دلالة الصيغة بوجاهة
انعدام التاويل إليها لا يجوز والصيغة كما لا يستقيم حمل الظاهر والنص الحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظر لانعدام معنى آخر إليها
وهو التركيب والاستعمال في موضعه وغير موضعه وما قولهم الجمل في أحقة البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعا فليس كذلك لما ذكر في غير هذا
أن الجمل في أحقة البيان بخبر الواحد هو ما دل ولا ذكر فيه في موضع آخر من الالاشكال بدليل فيه شبهة خبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى
ما ولا دلالة للكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لاستلزام تثبت الأبا هو قطعه الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان
قطعه الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وان كانت قطعه الثبوت وإحدى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراجح الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
الجمل بخبر الواحد الذي هو ظني وأما استلزام القعدة الأخيرة فحاصلها لا ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره محبة الفركية كراهة الشراء وواجب في العمل فوقي السنة كتنفيذ الفاتحة محبة
سجود السجود كما ولكن لا تنفذ الصلوة فالقعدة الأخيرة التي قبلها فلذلك سمينا فرضا فالان يحجب اعتقاد فرضية ما يحجب كيف ما بهد الاتري
أن الأكبر الأصغر والأكبر كغيره بالانكار هما فرضيتا ولم كيف ابن عباس رضي الله عنهما بالكراهة وهو التقدير من حقوق البيان بآية الربوبية في الآية
السنة ولم كيف من انكر تقدير فرضية السجود بالرجوع بحقوق خبر الفقرة بآية الجمل الكتاب وهو قوله تعالى فاسموا بربكم وكيف ثبت الحكم قطعا مثل هذا
البيان وفي ثبوته بآية شبهة وفي عمله لم تمنع في وجهه كما قد سمينا القسم وهو علم بالحقيقة قوله ولم وجوب العمل به على احتمال اللفظ أي علم الماويل
وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السجود واللفظ كما يحجب خبر الواحد والقياس كذلك لأن التاويل ان ثبت بالراجح فلا خلاف في
إضافة الحق حقيقة إذا وجدته منقطع وليس يجب فيكون الثابت به متما للسجود واللفظ وكذلك ان ثبت بخبر الواحد لا بد من ظني فيكون الثابت به غير انشائي

البيان

ما قطعيا قوله واقسم الثاني في وجه البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توجه المعنى وتكرره وبذلك القسم في تقسيم
 بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وفلك ان يكون بعد التركيب وقبل قوله
 بذلك النظم اشارة الى ان السامع العام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشاركة ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض معنات الشيخ الامام
 غير الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المتقابلة لهذا القسم جعلت من اقسام البيان كما ينبغي ان يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر ان
 المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظاهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والاكتشاف فلا يكون هذا تعريف لشيء بنفسه وهو ظاهر المراد منه معنى السامع بنفسه
 اي بجماعه اذا كان قبل اللسان اختراجه من كفى واشكال واشتالهما فان ظهور المراد فيها توقف على امر آخر بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع
 الا على والعرفي وقيل غير احتمالا محويا وقيل هو لا يعترض في افادة معناه الى غيره قوله النظم هو كذا ذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب
 قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صلا لصلو شرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فقام بينه وبين النص قالوا القليل ايت فلانا حين
 القوم كاي راي القوم ظاهرا في القوم لكونه مقصودا لوقيل ابتداء جازي القوم كان نصافي نجي القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام
 اذا سبق لمقصود كان في زيادة ظهوره بالنية في المبدأ كانت عبارة النص احب على اشارة قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله
 بين في المتكلم وبقوله يبيع الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السنية حذو كذا قوله
 الفقه الظاهر يعرف المراد من نفس السامع من غير تامل مثله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله حل ذكره واسأل الله
 البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه ليعلم الصيغة وهكذا ذكر القاصد الامام
 ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو السير في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فقلت ان عدم
 السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ظاهر المراد منه مواد كان سوتا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد
 المتأخرين ما كان سوتا وغير مسوق وان احد من اصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان من منظور الية
 لما عقل عنه الكل وليس ازوايد ونوع النص على الظاهر بجمعه السوق كما طنوا في ليس بين قوله تعالى وانكموا الاياكم
 منكم مع كونه سوتا في الطلاق النكاح وبين قوله فانكموا ما طب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم
 للسامع وان كان يجوز ان ثبت لاحد بما بالسوق قوة تصحح للترجيح عند التعارض كما يخبر من المتبادر بين في الظاهر يجوز
 التي ثبتت لاحد بما رتبة على الاخر لا بشبهة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازوايد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهرية
 فلفظية نظم الية سابقا على ما كان قصد نظم الظاهر بالسوق كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقتران لشيء وثبت ونبأ بها
 ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه والابن القيم في اذوايدنا بقرينة يقتضيان باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب لك ظاهرا دون تلك
 القرينة واليه اشار القاصد الامام ابو زيد وصدر الاجلام ابو السير وغيرهما وقوله عني في المتكلم فعناه ان المعنى الذي بازوايد النص وهو ما دل
 الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه معاني يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام نه هو النص المتكلم من السوق وكذا معنى قوله لا يبين الكلام
 لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله معني وتلخيص ارباع وقوله فان ختم الاصلوا فواحدة بالكلام انه سهو في لبيان العدد الذي يورد
 الكلام وهو ما حيث فهم منه ان الامة مقتضى على في العدد ولست بمطلقة فما ان يكون مجرور السوق مستجاب في صيغة الكلام نصا
 من غير قرينة فلفظ لا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى

فقد كونا ما طاب لكم من النساء ظاهراً في تجويز نكاح في استطاعة المومن النساء نص في بيان العدد ولان سياق الآية لذلك ليس بقيل قوله تعالى في
 وثلاث واربعة وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الى اجل لكم من النساء لان من ماحرم كاللاني في اية التفسير وقيل ان ذهاباً الى العفة والاطلاق
 من العقلاء يخرج من مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايماكم شئ وثلاث واربعة من اعداد مكررة وانما صنعت العطف لما
 فيلزم من العددين عدلها من صبيها وعدلها من حكرها وحسن النصب على احوال ما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم سعادات هذا
 العدد وثمانين ثمانين وثلاثاً واربعا اربعاً كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب احيى ما ادرك من ثابت الثمرة اذا دركت والوجه
 هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانه لم يترك فان قيل العدد الذي اطلق للنكاح في الجمع هو ان
 يسمح بين ثنتين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير في ثنتين وثلاث واربعة قلنا الخطاب لما تناول الجمع وجب التكرير لم يبيح كل شيء
 الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما يقال للجماعة انتموه هذا المال هو الالف واربعمائة وثمانون واربعة اربعة ولوا فروع
 لم يكن له معنى وانما صلت بالواو ودون اولئك لانه هبت في هذا الشأن تقول انتموه هذا المال واربعمائة وثمانون واربعة اربعة
 اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجيبوا فيها بان يعطوا
 واربعمائة وثمانون واربعمائة وثمانون فلهذا لم يذكر بالواو وليعلم انه يسوغ ان ياخذ كل واحد من النكاحين ما اراد من
 الاحصاء المذكور لان يكون لكل الاتفاق على عدد واحد منها دون اختياره من عدد شأه من قوله فانه ظاهر في الاطلاق
 اذ في اية نكاح استطاعة المومن النساء لان اوصى ورجات الامر بالا باجر وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاكل
 في النكاح يحظر لان النكاح رقي وكونه امره ينافي في صيرورتها ملكة ولانها مكرمة بالكريم الالهى كما قال الله تعالى ولقد
 كرمنا نبي آدم وصيرورتها موطوءة مستقرشة لا ياييم المستكرم الا انه ايج للضرورة على ما عرفت فاستأثر بلفظ الاطلاق لانه اذا
 في ذلك رتبة اسفله من رتبة الصفة المسلم من المباشرة نص في بيان العدد ولان الضمير للشان بين الكلام لاجله اى لاجل بيان
 العدد وبهليل قوله تعالى فان تفرغتم ان لا تعدوا فاعلموا ان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحاً بقرينة نحو العدد
 بهيئت فمعنى الاطلاق والعدد على ما هو المتيقن من العدد فيه نصارها قوله والعشر وهو اثنا عشر ومنوعاً على وضوح النص
 على وجه لا يتجه فيه احتمال التخصيص ان كان عاماً والتاويل ان كان خاصاً وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل
 كما يظهر من تفسير المفسر السابق في لفظ احتمال قريب ولا يبعد فانه شئ من الفسر النسخ هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى
 فمجد الملكة كلف اجمعون فان قوله عز اسمه فمجد الملكة ظاهر في سجود جميع الملكة لكنه يحتمل التخصيص واردة التخصيص كما
 في قوله ولذا قالت الملكة يا مريم اى جبرئيل عليه السلام فبقوله كلم القطع ذلك الاحتمال فصار نصاً لازماً وضوح
 على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فيقول اجمعون القطع ذلك الاحتمال فصار نصاً لاقطاع الاحتمال عن
 اللفظ بالكلية قوله وملكه اى حكم المفسر الاحكام اى اشبات الحكم قطعاً من غير اختلاف فيه لانه وقوله بلا احتمال فخصيص والتاويل
 اشارة الى رجاءه على النص فقد ذكر في شرح التفسير ومك مقتداً في النص انه لا يحتمل التاويل فيكون اوجه
 مستند المقابلة الا انه اى المفسر يحتمل التفسير في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمل لانه من الاحتمالات
 واسباب لا يحتمل التفسير في نفسه بل لفظه العام باللفظ لانه لا يرد في حيث ان له الكذب او الغلط

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز فيه النسخ والكان معناه محكا فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحده القراءة على الجنب
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان الميسر ينبغي من قوله تعالى فسجد الملكة لكن شيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال
يقطع بعد تمام الكلام اذا الاستثناء لا يصلح مترخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا مثبت لما مترخيا فاذا اردوا اي المفسر قوة واحكم المراد
به البناء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي لا يبدل بالمفسر من التبديل سمي محكما فظهر بما ذكره انه لا بد من كون
الكلام في غاية الموضوع في افاذ معناه وكونه غير قابل للنسخ السمي محكما وهو قول عامة اصوليين من محايضا ومنهم من لم يشترط كونه قابلا
للسنخ وقال وهو لا يحتمل الا وجه واحد وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يوقف عليه ففهم مراده وقيل هو ما ظهر
لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يتخلفوا فيه والنشأ به على احد او ادا والاصح هو الاول لان ما خذ يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء الحكم
اي ما سون المتناقص واهمكت الصفة اذا منست نقصها وتبدلها ثم تقطع احتمال النسخ قد يكون المعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل فحصل الكلام
الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاحبار ات ليسي هذا محكما لعينه وقد يكون لا تقطع الموجي لوقاات النبي صلى الله
عليه وسلم ويسمي هذا محكما لغيره قوله وانما نظير التفات في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما
فالحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بياننا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى لو اتفق المفسر
من غير محسوس لانا انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل بعينه فلما يذ لك الاحتمال بمعارضته النص وجب حمله عليه وكذا
في النص مع المفسر المفسر مع الحكم وفي تسمية تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي
المجتبئين المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكره في الكتاب لكن لما تصور بصيرة التعارض من حيث التقى والاثبات سمي به مثال التعارض
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذكركم وقوله عز وجل فانكوا ما طاب لكم من النساء متنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة كل غير المحرمات فيقضي لعبوم جواز الكحل ما وراء الاربع والثاني نص ليقضي اقتضارا بجواز الكحل ما وراء الاربع كما ذكرنا
فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجم النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحضة
تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحمل التباديل
اذا الامام يستأثر للوقت والثاني لا يحتمل فيكون مفسر فيترجم ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثال من مسائل الفقه ما قال علماء زمانهم
فمن ترجع امرأة الى شهره تسعة الاكلح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال الثقة فيه قائم وقوله الى شهره مفسر في الثقة ليس
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع في الكلام ترجيح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لانها كما ذكر
شمس الأئمة ونظر تعارض المفسر والحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان
الاول مفسر يقبل شهادة العدل لان الشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التاميد يقتضي
به والاول عموم لم يوجب قبول شهادة المحدود في الهدف اذا تاب والثاني لوجب ردة فترجم على المفسر كذا في بعض الشروح ولتأمل
ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر لا يحتمل شيئا سوى مدلول النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم يحتمل الاشياء
والنبي ونيابته بالاطلاق لا العمى والمحدود ليسا بمرادين بالاجمع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الشهاد
للقبول فان شهادة المحييين والمحدودين في الهدف في النكاح صحيح في العقد النكاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان يريد المثال ليس من الموارث

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالنسبة وانما ايراد المثال للتوضيح والتعريف فلا بد من اقامة الدليل او لا ثم ايراد المثال لان شيئا لا يمكن
على سبيل التبرع فاذا اتهمنا الاصل فلا عليك ان لا تعقب في طلب المثال قوله اما الكل امي كل واحد من هذه الاقسام المادية فيجب ثبوت
هذه القنينة ونحوها في المقسّم على خلاف ما في الظاهر والنفس على التفسير الذي ذكرناه فهو منسب للعراقيين من مشايخنا كابن الحسن الكرخي
وباني كبر السجستاني واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشايخنا منهم شيخ ابو منصور ومن تابعه علم الظاهر وجوب العمل
بما يمنع له اللفظ الظاهر لا القطع وجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النفس وبه قال اصحاب الحديث واكثر اهل الشافعي
والمتكلمة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال والكان بعيدا الى وجب العلم بل يوجب العمل كغير الواحد والقياس وكل عام تحت التخصيص
وكل حقيقة محتمل الميز فلا تثبت القطع مع الاحتمال بخلاف الحكم والمفسر لا يقطع الاحتمال عن الحكم بالكلية عن المفسر لعدو غات النبي
عليه السلام وعندنا لا اعبرة للاحتمال اذ لم يدل عليه قرينة لانه الناسي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه الاحكام
لا يتحقق بالظن في الباطنة لمخروجا عن الوضع كخص المسافر لا يتعلق بحقيقة المشتقة والنسب لا لعلاق والتكليف باعتدال العقل كالتوا
اسو باطنة خارجة عن ادراك البشر ففرغنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى
الى تكليف باليس في الوضع والى التلبس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النفس المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على
ما بينا قوله ولنهذ الاسامي اخذوا ليقابلها خص هذا القسم ببيان ما يقابلها من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي يقدره
والقسم الذي تأخره لان بيان المقابل لا يقع في معنى بيان معرفته الشيء كما ذكره مقابلته ويستفيد بزيادة وضوح كما قيل في بعض ما
تبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه لانه الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابلها في قسم الخمس
على خلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والماثل المشترك من وجه وكذا للمقابلته الحقيقة والصريح الكساية فلا
حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان التكلم قد يكون ظاهرا المراد للسامع وقد لا يكون
فكان هذا التقسيم للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفاءه عليه فالتعلق بالطور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فلهذا كان
الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجهه الى بيان ذلك النظم وبه ثمانية والالزم منه ان يكون القسم المقابل تسما اخر خارجا
عن هذا القسم وخمس يدبره ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرنا اربعة قوله ففندا الظاهر الخفي المقابل على اقسام تقابل
التناقضين وهو تقابل النفي والاشياء كقولك انسان الانسان وتقابل المتضادين كقابل الاب والابن وتقابل الملّة والعدم
كقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل
واحد وبينهما خاتمة الخلف كالسود والبياض والحارة والبرودة وقد لطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضدين
اصطلاح الفقهاء كما نعلم ايرادا بالاضد بالمقابل الشيء ولا يمتنع معنى في محل واحد في زمان واحد بحجة واحدة ثم انما كان امرا
وجوديا كالظهور فيها متضاوان حقيقة وان لم يكن كذلك في هذا الاصطلاح وكان الخفي ضد الظاهر قوله وهو ما خفي المراد
منه كعارض غير الصفة لا بالنسبة الى الصفة بل بالمراد بالنظر الى موضوعها التلوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل اثره ليس بعارض فيه
لما في المثال المذكور واعتبر من عليه بان الظهور لا كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة
ليتحقق المقابلة واجيب عن بيان اتحاد الحمل او الجملة فيهما انما يشترط تحقق استحالة الاجتماع لا تحقق المصادفة فالتساو

في محل ببناء السيد في محل آخر نظر الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا لا يؤول الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بحكمة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه ايضا والكلام الذي حتى معناه من كل وجه والكان انحاء والظهور في محلين كما تفسر الجمل والمحكم مع التشابه ولم يمنع من القضاة اختلاف المحل فكذلك اختلاف الجهة لوجه ان انحاء في الخفي والكان لسبب عارض غير الصفة وهو المحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والبناء والكان انحاء لعارض وان كان انحاء متحققا في نفس الكلام كان متضاوا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه انحاء ولهذا استحالة ان يكون ظاهرا فيها صانعا فيه ثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم كما كان غرض شيخ زهير ان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس انحاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازدواج الخفاء على معنى كما زيد في موضوع النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار الجمل والمشابه وجعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاء في نفس الصفة كظهور الظاهر وجعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاء لعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر في خفيه في حق الطرار والبناء لعارض وهو اختصاصها باسم اخر في اختصاص كل واحد منهما باسم اخر ليعرف ان به اى يعرف كل واحد منهما بالاسم الذي اختص به فان جعل كل واحد منهما بالاسم الذي اختص به كان يعمل كل واحد منهما والكان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل في بناء هذه الهمزة من اسم السرقة فخصيت الآية في حقها فاشبهت الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم اخر نقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فالكلام لزيادة لكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة والكان نقصان لم يكن قاطعا في آية السرقة فوجدنا في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق والسارقة من المحافظ الذي قصد حفظه ولكن القطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطارر ليسارق الا حينئذ تترصد للحفظ مع الانتباه والكنوز لعارض علة كان حكمه ثم سرقة وكل جنائية فعرنا ان اختلاف الاسم لزيادة خداعة في فعله وفضل في جنائية فثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاول كقوت حرمة الضرب كحرمة التافيف فاما النباش فيسارق حين من عسى يحكم عليه من ليس يحفظ الكفن ولا قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنائته كالزاني والشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعذبوا على قبح فعله وهو فعل في غاية الخفائية والموان فان نيش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارفع الافعال وارادوا الخصال لشهادة العرف وطبع المسلمين فخرنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعديبه الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع ووجه في الاصل باطلا لا سيما في الحدود فانها تدرج بالشبهات قوله وضد النص المشكل وهو لا يتناول المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله قل شمس الائمة هو اسم لما يشبهه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل تمييزه من بين سائر الاشكال ودخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفاءه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ الاستدلال يقال اشكال اى دخل مع اشكاله وامثاله كما يقال احرم اى دخل في الحرم وشئى اى دخل في اشياء مثاله قوله تعالى فاتوا احركم اى شتمتم اشبهت معنى اى على السامع انه بمعنى اى او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقدرية المحرث وبذلك جرمته القران في الاذى العارض وهو يحض ففى اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر

غير من ألف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل
عرف ان المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر لا ألف شهر على الولا ولذا لم يقل غير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لاننا توجد في كل
سنة احوال كثيرة فيؤدى الى ما ذكرنا قوله وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الاختلاف فيه لما كان اكثر منه في الخفى اوجب فيه الى التامل بعد الطلب
فما الخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيؤتف عليه بجمود الطلب والمشكل بمنزلة من خفى في بيت بين اثنائه واطارقه لا يوقف عليه الا
بالدليل بعد الطلب ليمتحن عن اثنائه ثم معنى الطلب والتامل ان يخطر السامع او لا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج
المراد منها كما لو نظر في كلمة في فوجد مشترك بين معنيين لا ثالث لها فبذلك هو الطلب ثم تامل فيها فوجد ما يبعث كيف في هذا الموضع وهو
ان يحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من ألف شهر فوجد في الالف على المعنويين احدهما ان يكون خيرا من ألف
شهر المية والثاني ان يكون خيرا من ألف شهر غير متدالية والثالث لما تختم تامل فيها فوجد بالمعنى الثاني الفساد في المعنى الاول فظهر
المراد وسطا في اعتبار اثنائه وقيل من اطارقه قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطروا فانها مشكلة في حق الفهم والالف لانه امر لغيب جميع
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتقدير في الظاهر مراد الفهم والالف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على
ما عرفنا فاشكل امر حيا باعتبار رتبة الشبهين فبعد الطلب التحقنا بها بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان
له شبه بالظاهر وشبه بالباطن حقيقة وحكما كالقلم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكمل الصائم لا يفيد
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفيد صومه وان تجاوز عن القرحة قننا لما فيه فوجدناه خارجا للتقدير
لان الالف في الماء الى داخل العين سبب للعي وليس في الصيال الماء الى داخل الفهم والالف جميع فيبقى داخل تحت الوجوب هذا هو
معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى الخفى ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للشكل لان المشكل ما كان في نفسه شتبا وليس ما ذكره
كذلك لان معنى الظاهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفهم والالف كاشتبه لفظ السارق بالنسبة الى الطرارة والنباش
فكان من اطار الخفى لاسيما اطار المشكل قوله وهذا المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر
الاحتمال المنع في جانب الظهور وهو ما اردت فحمت فيه المعاني اسي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه مثل معاني
كثرة والاولى ان يقال المراد من ارجاع المعاني لتوارد على اللفظ من غير رجحان لاحد ما حلل الباقي كما في المشترك في أصل
الوضع الا ان التوارد بينهما اهم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وحمنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ
وتوحيده من غير اشتراك فيه وباعتبار اجماع المتكلم الكلام وهذا لان الجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالمخلوق قبل ان
يخلق معناه معلوم لغة لكنه ليس بمخلوق كما لم يولد او الصلوة والزكاة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متقدد شرعا والمراد
واحد منها ولم يكن تعيينه لاشد باب الترجيح فيكما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم في القسم الاخير لتوارد المعنى
باعتبار الوضع وفي المعنيين الاولين باعتبار غرابة اللفظ واهتمام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط الصغير ورتة مجمل لان اللفظ مشترك
بين معنيين قد يحير مجمل اذا اشد في باب الترجيح والمراد من المعنى حمنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما اردت فحمت فيه المعاني زاعدا في التحديد
او فيه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتبا باليدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
من المجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخره ما لا يمكن العمل به الا ببيان

ليتحقق به ثبوت لما حصل المقصود وهو فهم معناه لا في غير ما ذكرناه ولا في غيره من الآيات الكاشفة وبيان سبب الاشتباه كآية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمبرر او يبين ان الربوا لا يستلزم الا لا يستلزم بل هو تحصيل الفضل فان كل واحد من التبايعين مالم يرفع فضلنا في المبدأ المطلوب
ولا يبدل ملكه بما لديه ولا يمكن الوقوف عليه لاستناده وعدم قرينة تدل عليه فكان مجمل قوله وحكم اى وحكم المجهل التوقف فيه على اعتقاد حقيقة
المراد به الى ان ياتي به البيان ليعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان الاعتقاد والحقيقة فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
لحقيقة البيان يجب العمل به كالموجب بالمفسر او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان الكافي شافيا
قطعا كبيان الصلوة والركعة صار المجهل به مفهوما وكان ظاهرا كبيان مقدار المسح بحديث المعيرة صارا ولا وان لم يكن بيان شافيا
خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمالها
جنس محال للمعاملة فيستغرق جميع التواضع والبنى عليه الصلوة والسلام من الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات المقصر والقصر لا جماع المصداق ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما دللنا عليه وبقي الحكم فيها وادنا غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لا محتمل ان يتوقف على ما وردنا بالتأمل في هذا البيان تسمية مشكلا فيه لا محتملا لعدم الادراك بالتأمل والوقوف
على المعنى المؤثر صار ما دللنا عليه ايضا فيجب العمل به لغالب الظن كذا قيل قوله وضد الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث اس من عن النسخ كان التشابه الذي بلغ في النسخا ونماية بحيث القطع رجاء البيان عنه في مقابلة وهو لا يلحق كذا
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجبا للسمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشتباه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراجعة بخلاف المشكل والمجهل لان طلب ما يتوقف على المراجعة لا يتم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والاشياء والجمعي والاشياء على العرش ووضع القدم في النار واشتباها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف بالعلم الشرع ولا يعرف بالمشابه حكمه لان معرفة متوقفة على معرفة المعنى وقد اقطع رجاء معرفة بالهوية فكيف يستقيم
ايرادها ونعمنا ظاهرا لا يعلم ان لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة لغيره عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف
باليد او العين او وجهه فمعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمة التوقف فيه ايرادا وبني الدنيا فانه يتوقف على المراد
منه في الاخذة على ما قيل لان انزال التشابه لا يتلوا ولا يتلوا في الآخرة على اعتقاد حقيقة المراد على بعض مع كفاي قوله في تحريم
فلان في العلل على صفة اخرى مع بعض لا يمكن ان يحكم شيء في التشابه انه هو المراد بل ليعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى به حق وهو مذهب عامة اصحابنا والمعتزلة من اهل السنة من اصحابنا ومجمل الشافعي وهو ان الله عليه
اليمين لا يجوز تحريمه الا على ما امر الله به ونهى الانبياء من تحريم الكفر والفسق والفساد من تحريم الكفر والفسق والفساد
على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اعلم خروجه من علمه من غير ان يكون تأويله حقيقة المعنى وهو سبب اكثر المتأخرين الى ان
الراسخ لعلمه يكون له تشابه بين التوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا ينسوا ما قيل به وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم
يكن للراسخ علم في العلم بالمشابهة سوى ان يقولوا انما به كل من عذر بما لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون في ذلك
ايضا ولم ينزل المفسر من ان يوصفوا بالغير من دينه ولو كان كل اية ولم فهم وقفا عن شيء من القرآن كونه متشابها بل منسوخا
الكل وقال في الحقيقة لم ينزل الله شيئا الا في القرآن الا في القرآن لا في غيره به حقا وهو دليل على ما على معنى اذ اوه فلو كان التشابه لا يعلم

لان الجازم هذا المنزل سواء اوجب عنه مسامحات فان الجازم لا يرد به غير ما وضع له اللفظ لا اتصال بينهما وانزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ
واللفظ لا يصرح بالاطلاق والاستعارة والظاهر ان ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لا اتصال بينهما بل هو احتراز
عما ذكرناه من الاتصال لتعريف الجازم غير جازم يخرج التخصيص الاسم ببعض سميات في اللغة كتخصيص الدابة بدوات الاربع عنه او ليست
هي مستعملة في غير ما وضعت له فخرج التخصيص بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كذلك شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير ما وقع له دخول
الحقيقة العرفية والشرعية فيكونها مستعملتين في غير ما وضعت له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانها يجب عن الاول بان حقيقة
المطلق متناهية في الحقيقة المقيدة من حيث هو كذلك وان كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص
يكون استعمالا له في غير ما وضع له ومن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعملة للمعنى لانها استعملت لتأكيد التشبيه وهو معنى اوبان المكافاة او الم
يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له او لا انما وضعت لمعنى كان استعمالها لا معنى استعمالا في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له او لا على انها
الاحتراز عن المنزل كما قالوا من الثالث بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرح والمعرف فلا يحرجان بذلك عن كونها
مجازين بالنسبة الى استعمالها في غير ما وضعت له او لا في اللغة اذ لا تافق بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة
اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء بحق اذا ثبت وانما بمعنى مفعول من حقيقة الشيء احقة اذا ثبت فيكون مقفلا الثانية او المثبتة في
موضعها الاصل والتاثير الثانية اذ كانت بالمعنى الاول ولشبه الثانية وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية المصرفة كالنظمية والاولية
اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثابثا ان الثانية ثابان والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والمقتضى لان الكلمة
او استعملت في غير موضعها فقد احدثت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضعها بطريق الاصطلاح
قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المعنى الاول فاشارة لفظ الحقيقة على ذات الشيء يقال له حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان
والجواز في معناه القسم الاول واعلم ان اللفظ بعد التوضع قيل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرط استعمال اللفظ في التوضع
انما في موضع او في غير موضع المعنى كما بينا واستعمله المشروط بالافتاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارت في قوله لا يرد به
وضع له لا يرد به غير ما وضع له واذا ثبت ان لا يرد به من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل الجواز اتصال ليكون ذلك باعتماد على استعمال اللفظ
في محل الجواز لا لكونه بين اتصال في نفس الامر وان كان لم يقصد به استعماله كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخره كان ذلك
اللفظ مستعمل في الجواز في علم ان العلم وان بلغوه الى خمسة عشر شرا نوحا بالاسم او كالملاقاة اسم السبب على المحسوس والكل على المعنى
واسم المذموم على الملائمة والنحو على المعاد وكسبا وتسمية الشيء باسمه كان واسم بالبول المبدع وغيره بالاسماء في كتاب الكشف ثم
حصرها على المعنى والصوره التي لم ينفى عنها اذ اوردوا بها ضبط مما ذكرناه اذ لا يكاد يشهد به شيء مما ذكرناه لان كل موجود من كمونات
موجوده وجوده وبمعناه اذ الثالث لاجل ما ثبت الاتصال بين الشئين الاسمين احد بنين الوحيين والاولى المعنى المعنى الخاص المشهور
او لو لم يكن خاصا ولم يكن مشهورا لما حجت الاستعارة على المحرر لتسمية شخص اسدا باعتماد معنى الجواز لانه لا يرد به اختصاصا ولا تسمية
الاجزاء والجزم اسدا لعدم شهره الاسد بنين الوحيين وان كان من لوازمه بل المصنف الخاص الذي اعتبر به الاسد هو الشجاعة
فيحتمل استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا لانه لان الاستعارة لو عرفت بكل معنى لم
يكن الكلام من وراوده ولم يبق لفظ الجازم فلو ان الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارة بالاسد لكانت التسمية بالاسد في غير
محل الجواز

فصل في معرفة وهو على مثال القياس فانه لا يصح لكل وصف بل لغيره الوصف الصالح المفضل اذ لو اقتصر كل وصف لرفع الاجزاء ولم يبق للمجتمعة
الاستحسان لدقائق المعاني بالاعتقادية فضل على غيره فكذا انما او اربا لا اتصال الدقائق الجاؤة بين المجملين صورة كما في القيمة المطر سماء وان السماء
اسم للمحتاج لكل باعلاك فاطلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليدر بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب كما
بينما اتصال صورة لا معنى او لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب فمعنى المطر باسمه في قولهم نازل لنا طلاء السماء حتى اثبتناكم اسي كنا في
طين تصيب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذ انزل السماء بارض قوم رعيته وانك انما احضنا يا ابي اذ انزل المطر بارض قوم وثبت
الكلام رعيته وان كانوا كاهن من غضا با ولم تنفست الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى
يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بندين الوجهين الضاب اتفاق بين العقائد اخلافا لقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم
ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتأمل طريقه يكون اذا شتم بالاستعارة لكل شتم من مجملهم او من يحسد لهم كصاحب الشروع ستم
وضوح طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يحقق في المشرع صورته
ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جواز ما متوقف على معرفة الطريق ووجوده على طريق التوقيف ثم الاستعارة
الاجازية في المشرحات بالمعنى الذي شرحت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان
معنى الحوالة نقل الذين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فكذا لك استعارة محمد لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب
ورب المال اذا اقرضته وليست في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقده لئلا يكون ويقال له اصل رب المال اى كلفه
الديون وكذا الكفاية بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبته الاصيل كفاية تشابها في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما
الاتصال المعنوي من حيث ان كل واحد منهما ثابت الملك لطريق الحملان بلصدا الفراع من كفاية الميت فيجوز استعارته احد حوالة لانه قال
الله تعالى يوحيكم التوفى اولادكم اى يورث وكذا الهبة والصدقة متصلمان بمعنى القياس من حيث ان كل واحد منهما تملك الغير ولا
فيجوز استعارته لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وجب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من الهبة فيما اذا وجب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع
لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الفقي حتى كان له الرجوع ويمنع الشيع من الهبة فيما اذا وجب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيع من الهبة فيما اذا وجب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع
على الفقي حتى كان له الرجوع ويمنع الشيع من الهبة فيما اذا تصدق على الفقي حتى كان له الرجوع ويمنع الشيع من الهبة فيما اذا وجب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع
بالاجازة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كما اشار اليه الشيخ محقوله والاتصال منبسط من هذا القبيل اى من قبيل الاتصال
الدقائق لانه لا مناسبة بين سبب السبب معنى او معنى سبب لافضاء الى شئ بمعنى سبب ليس كذلك كذا معنى الحاجة الى الحاجات وبني الحكم ليس كذلك
فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى لوجه ولكن العلة والحكم تجاوران وكذا السبب والسبب فكان هذا الاتصال من قبيل الاتصال المعنوي
وهو هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال سبب بالسبب الذي
عليه بين المسائل المخلافية وهي استعارة الالفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه منطوق ولا حاجة فيه الى بيان فرق
ونصب سببا على التمييز من المفرد هو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بكون الجمع والتثنية او التثنية او الاضافة كما سيجي
قولك عشر من درهما ومنوا ان سمنوا وراقوا وخالوا وعلوا اذ انما حاصلها كما قال اللام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة
كالاضافة حكما البت المضاف لا يضاف فكذا لما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او كما قالنا بالتثنية من

حيث انه لو لا تدخل القنوين فيه كما هو البناء في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لو لاء لدخل القنوين فيتم بها الاسم واما التسمية المحصول القنوين
وهو فهم المعنى وتشتق كلام المشتري غير غريب لان نظرم الى المعاني وقهوتها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ونفسي المعنى
سبب السبب للتوصل به الى ما نقيتنا ولعلنا لوجود معنى الاضواء فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاقصال سببا للاقصال
بين العلة والحكم كما يدخل الاقصال بين السبب والسبب فذلك قال الشيخ وهو اي الاقصال من حيث السببية نوعان احدهما الاقصال الحكم بالعلة
كاقصال الملك بالشراء قوله وانه اي هذا الاقصال لوجوب اي مثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى ياز ذكر الحكم واراثة العلة كما
جاز حكمه لان كل واحد منهما مقتضى الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مقتضى الى العلة وبالعلة من حيث الوجود والعلة لم تشرع
ولم يقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كمن بيع الحمار وكناج الحمارم فكانت متفجرة الى الحكم و
تالفة له من حيث الغرض بمنزلة الالة للشيء ولهذا سمي اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك
استوى الاقصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعارة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة فيم الجانبين قلنا كذلك
والسبب على اربعة اوجه احدها يحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملك عبد افور فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيحقق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يفتقر لان الملك المطلق
ينفع على كماله فلهذا لصفه الاجتماع يكون فاختص به الاتري ان الرطل يقول والله ما ملكت ما بقي ودرهم قطو لعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما
لم يمتنع في ملكه ليد صا وقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة لمطلق اسم الدراهم يتقيد بتقدير البلد لمطلق الملك هنا يتقيد بالاجتماع بدلالة
العادة الصيا وكان ابو بكر للاسكاف فلهذا ارادوا تفهيم اصحابه هذه المسئلة وما يحال كان على باب سيرة فيقول يا فلان هل ملكت انة درهم فقول
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفزة والفق على نفسه فثبت ان الدرهم يشبه الجميع ودون التفرق عرفا
والثاني يحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فوخر فاشترى نصف عبدا فباعه ثم اشتري النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف
بخلاف الملك والفسق بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتري بعد الزوال فيحقق لان كونه مشتري لا يتوقف على ملكه الاتري انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث
في يمينه فاذا اشتري الباقي لعبد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في حقه فوجب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كما ملأ فيدين فيما بينه وبين الله
تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوعي تخصيص العام والثالث والرابع ان يفتقد الميعين على ملك عبد لعبدية او شراء عبد لعبدية والمسئلة بها الميعين
النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة من عوبة فيعتبر في غير الميعين ولا يعتبر في الميعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا
يدخل فيه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ولا يعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يشتر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرديا
بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير الميعين ولا يشتر في ذلك في الميعين لا يقول ما ملكت هذا الف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة
الى الميعين قصد نفى القضاء عن نفسه ولم يحصل القضاء اذ كان ملكه متفرقا وفي الميعين قصد نفى ملكه عن الحمل وقد كان ملكه على المشارة اليه ثابتا
فالكان في ازمة متفرقة كذا في شرح الجامع لمفسر الائمة ونحو الاسلام والمراد من قوله الميعين هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا
فالكان فاسد الميعين وان اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم ملكه قبل ان يفتقده ولا ملك له فيقبل القبض الاتري انه لو احتق لم يفتقد فان كان في
يد حنث يشتر عتق او كان مضمونا بنفسه في يده حتى يوب قبضه من قبض الشراء فيفسد ملكا بنفس الشراء فيعتق لوجوب الشراء كذا في المبسوط قال

٦٦

فما زال في تلك المسئلة بالحق قد حصل شيئا وانما كان اتصاله بالاصل حذا في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا قال لا يمتنع ان
 طالق او طلقك او انت عرايم ولو لم يمتنع عندنا في الشافعي فيقع فيه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
 استعمل في معنى واحد حتى جعل التبعيض بالشرط والايجاب في المجهول وسري الى الكل او وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم
 يرد بالرد ولم يحمل النسخ وكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق لعتاق كما جاز عكسه وقطنا لقي الاستعارة مختصة على الاتصال واما ما
 وقد عدم الاتصال واما ما بين ان اتصال السبب بالسبب حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع للقيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات للقوة
 لغة وشرعا حتى ما عرف ليس من ازالة القيد لتعمل القوة الثانية عليها ومن اثبات القوة بعد ما عرفت متشابهة كما ليس بين الطلاق اسما
 واحيا واليت متشابهة واما عدم الاتصال واما معنى لا يقع الاستعارة وقوله والسبب الحكم نفسه لقوله الاصل للرفع وفائدة رفع توهم من
 يتوهم ان المراد من الاصل القوة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والسبب فبينا دل غير المشروحات والسبب للسبب
 متضمنان بالمشروحات ولو يرد ان كثر نفس الامة لا يقع استعارة الحكم للسبب كما لا يقع استعارة الفرع للاصل قوله وهو اى الاتصال بين السبب
 والسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة بالجملة بالجملة في قوله زيد طالق ثم ثلثان قوله زيد طالق مجزئة بجملة لوجه طرية قوله جملة
 لا تقارنا الى الخبر وكذا لا تقود لا يفيد شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما في الخبر والجملة
 متحدة مثل الاول فيقع الطلاق بينهما ولكن هذا المتوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لا تقارنا الى الخبر وبالنسبة الى الاول هو في
 حكم العدم كما انما في نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اى الكلام الاول فقام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع
 الطلاقات الثلاث بقوله المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع المطلقة الثانية والثالثة في
 قوله لتبر المدخول بها انت طالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم يتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد ثبت
 بالاولى لا الى حدة فيلغوا بالبعدا ونظيره العيضا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التقدير له
 وعدم اضافة اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم افتقار الية لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفرع صحة اقتداء المتفعل من ليعمل صلوة
 منطوية مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الضمان في حق الامام لبارض من يخيه فلا يظهر في حق المقتدى فيكون مضمونة
 به مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا الحكم الحقيقة شرب ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عامابا خلا
 بين ارباب العلوم وحكم المجاز ثبوت ما استعمله اللفظ خاصا كان المجاز او عامابا خلا للبعض اصحاب الشافعي فالشافعي بين حكم المجاز بالتصريح و اشار
 الى حكم الحقيقة كما فعل كذا في حكم العام والخاص روي للاختصار وقصد الى بيان الامم وهو المختلف ولهذا اى ولان العموم يجري
 في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة منها فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد بالجملة مجاز الطريق لطلاق
 اسم الفعل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محل كلام التعريف فيستغنى عن جميع ما يحل من المعلوم وغيره كما لو كان
 على حقيقة فيدل لعبارة وعمود على ان المراد بالاجزى في غير المعلوم كما يحسن النورة كما يجري في المعلوم مثل الخطه وباشارة على ان الكل
 هو المعلوم لانه لما كان المراد من الصاع بالكيل به صار تقدير الكلام ولا ما يكيل بالصاع بما يكيل بالصاعين او لا يكيل بالكيلين وفي ضم
 قوله ويجاوزه الى ما يحل اشارة الى المعنى المجوز للجازي اى جوازا ارادة ما يحل باعتباره الجاوزه قوله واني الشافعي في ذلك في عموم
 زيارته حيث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه اى عموم الجواز لان العموم لا يجري الا في المحقق وقد اريد المعلوم منهم بالاجماع

فلم يبق فيه مراد واحد كما أنه قبل ولا المطعوم المقدر بالصباح بالمطعوم المقدر بالصباحين فلم يكن له ولا يصح على حدة بيع غير المطعوم متفاديا ولا على كون الكسب منه
 وتسكت في معنى العموم المجازي الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت ولايات على المعاني لا فائدة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة
 حتى لا يصير اللفظ المترددين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لادوية ذلك الى الاخلال
 بالنظم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها ثبتت ضرورة التوسعة على الناس بهذه الضرورة
 ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصحار اليه من غير ضرورة فكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء كما لا يثبت هناك
 وصف العموم عندهم لان الضرورة ترتفع بدون ذلك انما عندهم قوله وهذا اي ما ذكره النظم ان المجاز ضروري باطل فاما النظم في من اهل
 اللغة القادر على التفسير من مقصوده بالحقيقة ليعمل الى التفسير به بالمجاز لا الحجة وضرورة وقطر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من
 استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في احدى آياته الفصاحة وارتفاع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه
 حتى حين غريب بالقيمة عجيب بالقيمة قوله تعالى وانخفض لها جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض اطبي
 ماوك وباسما اطلعى وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والبحرى لما لا انهار قوله تعالى طلت كلمة فوجدنا فيها ايرادا يريد ان ينقص ذوقك
 مما لا لا يعيد ولا يحصى والبدل تعالى تعالى اى تميزه عن العجز والضرورات فثبت ان ليس لضرورة ولا ليقال المتقضى ضروري عندهم حتى
 انكرتم جواز عموم اصطلاح انه موجود في القرآن كما في قوله تعالى تخمير رقيقة اى رقيقة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في
 القرآن في المتقضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لايودى الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في
 المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على التكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى
 المتكلم والمتقضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو خط السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المتقضى في القرآن بخلاف المجاز
 لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال النظم ليس صحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز لم ينفذ فاذا وجد دليل العموم
 فيه امكن القول بعمومه فاما المتقضى فيغير بلفظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فاما
 ملفوظا تقديرا فاما من القول بعمومه عند وجود دليل قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحال اجتماعهما اى اجتماع مفهوميهما الى اخره
 اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل
 الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والنجاشي وعبد الجبار من المتكلمين الى
 جوازه مستترين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد سجد نفسه مريرة بالعبادة الواحد معنيين
 مختلفين كما سجد امريرة للمعنيين المتفقين جميعا ولعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وهذا المعقول
 الا ترى ان الواحد منا قد سجد بنفسه اذ قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توصا من ليس المرأة ارادة العقد والوطى
 وارادة المس باليد والوطى حتى لو طرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا وتوصا من المس وطيا مع من غير استحالة فكذا
 يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكح ما نكح ابوك على الوطى والعقد وقوله جل جلاله ولا تستم النساء على الوطى والمس باليد من غير استحالة ولين
 ذهب الى امتناعه وجبان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجوازه ارادتهما ودعى الى الحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة
 من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوع متعللا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه متعللا في غيره والشئ الواحد

عامة

في حالة واحدة لا تصور ان يكون مستقرا في موضوع مستقلا في غيره ومتجا وزعمه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وانما هي انما هو
الاطلاق عليها يكون استعمال مرادها وضعت الكلمة او لا استعمالها فيه غير مرادها ايضا للعدول بها نحو قولهم فيكون موضوعا مرادها غير مرادها
ومجمع بين التخصيص والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعتبروا على الوجه الاول باننا لانسلم ان الحقيقة
مستقرة في موضوع حقيقة والمجاز متجا وزعم موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف تبادلي كما وجد في تيجيل وصفه بالاستقرار والتجا وز
ولكنه استعمل اي تلفظه واريد به موضوعه واستعمل ايضا واريد به موضوعه ولا استحالة بذلك كما ينبغي وعلى الوجه الثاني باننا لانسلم لزوم كونه
غير مرادها وضعت الكلمة او لا بل لازم كونه مرادها وضعت الكلمة او لا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتها ما ان لا يكون دل
مرادها الوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المحققين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضو قولهم حمرا للبيضاء
الخصوصية وحدها وتجاوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيها معا اصلا لا تسمى ان الانسان اذا قال رايت حمرا لا يفهم منه البليد بل
معا اذا قال رايت حمرا لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص سميتم ولبيد يوا اذا كان كذلك كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين اقر ازا عن جواز اجتماعها من حيث التناول الظاهري كما اذا استأنس على الانباء والمواسل
على ما ستعرفه واحتر ازا عن جواز اجتماعها في احتمال اللفظ اياها وقوله كما استحالة ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فلا يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
في استعمال واحد استحالة ان يجمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية
استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال يستعمل ملكا مستقرا بنسبة الملك والمستعمل وان اردتم استحالة بنسبة
شخص واحد فذلك مستعمل ولكن المذكور في الكتاب لا يلحقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
الحسين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد من التشبيه من حيث الاستعمال لا من حيث المعنى كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد وبنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس
الثوب الواحد انسانا كل واحد منهما البسبة كما لا بد لها بطريق الملك والآخر بطريق العارية الا انه اختيار هذا الوجه في التشبيه لانه
انظر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين يعرف به استحالة بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه اشارة الى رد قول
من زعم من مشايخنا العارفين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجمع في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجذات ونبات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والنبات
يتناول السجدة ونبث الولد مجازا لان ما ذكرنا من مذهب الخصوم وحرمة السجدة ونبات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او
بمعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والنبات الفرع فصارت كما قيل حرمت عليكم اصولكم وفرعكم فبذلك لا يجمع ولا
يقال الثوب المرصوف اذا استعاره المرء من وليه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو العارية جنتا في زمان واحد لا نقول لا نسلم ان
استفادته بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق لا انتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرء به فلو
ابطل حقه بالاعادة والدليل عليه انه لو ملك في يده لم يكن مضمون على المرء ولم يسقط عن الدين شي واطلاق العارية عليه

بما لا ريب في ان تلك المناهج هي لا يمكنها حقيقة لا يتصور الا ان لما كان الميراث ان يستمر لبقا لعقد الميراث لتصور بصورة الاجابة فلهذا لم يسم
 اشارة وقد ذكر في بعض الشرح انه مشتق بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للميراث الى يده وكونه اعمق
 بالمعنى من سائر العارية فلا يكون فيه جميع بينهما والاول هو الصواب قوله ولذا اى ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال
 محمد رحمه الله في الجمع اى الجمع الكبير لو ان عربيا لا ولا عليه اوصى بكذا قيد ببيع الوصية اذ لو كان الموصى مولى اعنقه
 ومولى اعنقه المولى الوصية الا ان بين ذلك في حيوة لان المولى يطلق على المقتول والمقتول بالاشتراف فلا يمكن القول لمعومه ولا
 يمكن القول بالعينين بالنظر في مقصود الموصى لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الا على مجازاة لانه
 ومنهم من يقصد الاسفل تيمنا للاحسن فلا يكون الترجيح للاعين ليعني باعتبار ان مجازاة الامام والشكر عليه واجب في جميع الاحسان منسوبة
 اليه كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا قصار
 الاسم من شرط العمل لا ليقطع بهما البيان بالموت فلهذا لم يثبت الوصية قاطبة اذ كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية
 لان العرب لا يشترط في حكمهم اما الاسلام او الاسلام في الميراث فلا يثبت عليه الا ان يثبت الميراث في الاسلام في الميراث
 الموصى ثم ان كان له مولى اعنقه مولى المولى كان الثلث لمولى دون مولى مولى لان الاسم للمولى حقيقة لمباشرة فقام
 في المولى المولى مجازا لانه لم يباشر اعنقه ولكنه سبب لذلك باعتقاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة
 اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من المولى كان الثلث لمولى المولى ليعين المجازم اذ ان كان له مولى واحد فلا يصف الثلث
 لم يوصى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية باليراث فان الاثنين فيه حكم
 الجماعة كالنبتين والاثنين والمأخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند الفزادة النصف
 من الثلث والنصف الاخير وسيله الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم
 عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله من اوصى لا قاربه وله عم واهوال ان النصف للعم والنصف لآخر الا خوال لان اسم الاقارب
 يطلق على الكل على سبيل حقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولا ما اذا كان في الورثة بنت وبنت ابن حيث تحقق
 نصيب البنات وهو الثلثان للبنت والنصف وبنات الابن السدس كماله الثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات
 الابن اولاده مجازا لان استحقاق السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية
 ليعلم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالنسبة وهو ما روي عن ابي حنيفة الصلوة والسلام على بنت الابن السدس عند وجود بنت
 فلا يكون حجابا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولا عليه تأكيد لان ولا ولا العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولا المولا
 لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه لا يتصل
 والعرب يقتصر لقبيلة فلا حاجة له الى الانتصار بالمولا الا ان لما كان من المحتمل ان يثبت المولا على العربي بطريق
 التدبر بان تيزوج العربي امة الغير فتولد منه ولد اثم احقته مولا فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد لقوله لا ولا
 عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائز لان سبب خلاف مشركهم فاعلم
 ان المقصود استثناء المولى عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان انتفاء المولى عن العربي لما كان اظهر وضع المسلم عليه

عنه

فانهم اذا قالوا اسنونا على ابائنا واسنانا لم يثبت الايمان للاجداد والجدا مع ان الاسم يتناولهم بصورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارا بعبه
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لاصحالة ونهوا البنين لم يبق التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدا فلا يكون
اتباعا لابياد والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الايمان لهم فان قيل الجدا اصل الاب خلقه ولكنه تبع له في
الطلاق احرم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الاب فيقول
اثبات الايمان في حقه بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانما قال نصيب الاب عليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه
كونه اصلا لاب خلقه فلان ثبت له الايمان الذي ثبت باو في شقيقته ولا يمنع عنه كونه اصلا لاب خلقه كما ان اولي فلان اثبات الايمان
بظاهر الاسم بعد اداة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الاباء فان ابن الاب تبع للابن
من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجدا تبعا في الاسم ان كانت لتوجب ثبوت الحكم فحتم كونه اصلا
من حيث الخلقة فالتعنه عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا سلم ان استحقاق الميراث بطريق التبعية
بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام نيت الابن مقام البنوت وبني الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت
من جده فلا جرم تقي الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب بابه ليصير مكاتبه تباعديه فثبت الايمان بهنما
شبهة الاسم تبعا وفيه حق الدم لان القول للكتابة من شعب الحرية لثبوت حرمة اليد فيها وقضاها الى حرية الرقبة كما ثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه
الحرة فكذلك ثبت له صفته للكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليده والواجب ان يقال ما ذكره لم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان
لفظ الاب يتناول الجدا بطلان الايمان بل ثبت له ابتداء الصورة الاسم لان ثبت الايمان له من جهة الابن بطريق السرية والكتابة والحرية
ثبوتان له من جهة الابن بامر محكي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يصنع قدسني وازفان
ولم يسلم دار بعينها فلم يكن له نية في حق على الدار المحلولة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضارة الى فلان بالملك حقيقة
مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك عند الشافعي رحمه اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذلك الجواب وان قال ميت فلان
او دار فلان لا يثبت الا في الملك فثبت ان المراد من قوله قال جميعا اصحابا وبنادون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او تنظلا او راكبا حنث وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في الكل والركوب دون الحفا وبنادونها اذا لم
يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يصنع قدسها ما شيا اى حافيا قدسها راكبا لم يحنث ولصديق ديانة وقضا لانه نوى حقيقة
كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مجزئة كذا في المبسوط وكذلك اى وكما قال جميعا في السئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة
ومحمد كذا السئلة هاتئنا اوجبان لم يوشيا او نوى النذر ولم يخطئ به الامين او نوى النظر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى
لزمه القضاء بالقوت دون الكفارة ولو نوى الامين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمه الكفارة بالقوت دون القضاء ولو نوى
او نوى الامين ولم يخطئ به النذر كان نذرا في الاول يمينا في الثاني عند ابو يوسف وكان نذرا يمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالقوت في الامين
وفي جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالمعتمر والقضاء عند القوت لا الكفارة وهو واجب
اليمين الحانظ على البر والكفارة عند القوت لا القضاء واختلاف الحكم ما يدل على اختلاف نياتهما فثبت هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته
على قرينة كما اذا لم يوشيا واليمين مجاز لتوقف ثبوته على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من المرات المماز واذا كان

كذا قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجى الحقيقة على الجاز في الوجه الاول ويقطع الحقيقة بتعيين الجاز مراد في الوجه
 الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب هنا متونا وذكره مخترا للاسلام
 بغير تنوين حيث قال ان الصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يعرف يصرف الى الذي يقع عليه المعين للرجب على تقدير اعادة المعين وهو رجب
 هذه السنة لا يجوز اجتماع العدل والعلية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوم ما فظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بقوة بلا صوم فاما اذا ذكرنا متونا
 فالواجب بصوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان لغوات التحقيق به فيه لا بالموت فيلزم الوصية عند
 الموت بالعدية والكفارة قوله قلنا وضع التقدم صار مجازا عن الدخول الى عبارة عنه ضمن لفظ الجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بصلته عن
 كلمة عن معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعنى صار الوضع مجازا في الدخول الى الوضع سببه فاستعملت نسبة انما حمل على الدخول لان المقصود
 الجاز منع نفسه عن الدخول للعدم مجرد وضع التقدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتفصل
 والحفاظ فيبحث بالكل حصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه ركبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة عن الكفارة يخرج عن النص
 بطلاق الرقبة لا يكونها صغيرة او كبيرة او كافر او مسلم سنة الا ترى انه لو وضع قدميه فلم يدخل لا يبحث في ميمته كذا في فتاوى قاضيان لانه لما
 صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقة بعده واصناف الدار يراد بها نسب السكنى لان الدار لا تعادى ولا تتجوز لاحتياج عادة وانما تتجوز لبعض صاحبها
 فخرجنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا يدخل موضع سكنى فلان او
 دار اسكنية لغلان فاعتبر عموم الجاز اى في الصورةتين فدخل في عموم الدخول الركوب والمشى وفي عموم السكنى الملك الاجابة والافاق
 فيبحث في الدار المملوكة لعموم الجاز لا بالملك حتى لو كان المهاجر فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لغلان كذا اذكر شمس الامية رحمه الله
 في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيان هو الفتاوى الطهرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم يمشى فيها فدخل دارا اسكنيا فلان باجادة
 او امانة يبحث في ميمته وان دخل في دار مملوكة لغلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فغلان والرواية لا يندفع السؤال لبقا للجمع بين اية
 والجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدار مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا
 قوله وهو اى اعتبار عموم الجاز هنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدى حريوم يقدم فلان ولم يمشى فيها فقدم فلان ليليا او مختارا يبحث عن
 سلم الجمع بين الحقيقة والجاز لان حقيقة اليوم النصارى والملاحقة على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بيان النصارى
 بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير شرا كما وبطريق الجاز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على
 الجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض الجاز والاشترار لان الجاز في الكلام اكثر فحمل على الاغلب لانه لا يودى الى اجماع المراد لان اللفظ ان
 غلب عن قرينة الجاز فالحقيقة مستعينة وان لم يحمل عنها فالذى يدل عليه القرينة وهو الجاز مستعين بخلاف الاشتراك فانه يودى الى الاحتمال في
 الكلام لعدم اقسام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كل التقديرين عند الفريقين فيخرج احد احتمليه بنظره فغلان كان منظره فانه ما يشهد به ما يصح
 فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بدة كاللبس والركوب المساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقلل لبست تلك الثوب يوما وركبت نداء
 الدابة يوما وسكنت في دار واحدة شهر اكل على سياض النصارى لانه يصح تقديره لانه كان الحمل عليه اولى به ان كان منظره فانه لا يشهد به الا
 والدخول والقدم اذ لا يصح تقديره في الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم سنة قوله انت حريوم يقدم فلان
 اوانت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتقبت به وانما حمل لا يشهد به فلان اليوم على مطلق الوقت فيبحث

اذا قدم ليلا او نهارا بالطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم ونسئ قوله امر كبيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان
 بتقويض والتخيير مما يتقدم في اليوم على سائر النواحي لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيد ما ولا يثبت لها الخيار واعلم انما اعتبار
 لما انشئت عليه اليوم وهو القدم في جهة المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليهما لان انشائه اليوم لتعريفه وتبينه من الايام والوقا
 التمييز كقولك انت طالق يوم الجمعة احانت في يوم الخميس لا لظرفية ولما لم يوترق في استعاب اليوم باتفاق اهل اللغة او انشأ
 اليه ليدور في المضائق محل بل هو منصوب بنظره والقدير حررتك في يوم قدم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدم فلان
 اعتباره بنظره الذي يوترق فيه ولو لم يكن اعتبارا به لاشترط فيه فخرنا ان لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليهما والى ما ذكرنا انما
 في المبسوط في غير موضع وكذا في البداية لان بعض المسائل اعتبر المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المضاف
 والمضاف اليه مما لا يتقدم تماحا نظر الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعض لم يفتوا فيه الى المضاف اليه انما نظر
 الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فبما لا اعتبارين بان كان احدهما محتما والاخر غير محتما فالحال اعتبر والمضروب ولم يفتوا
 الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فلان الكل اعتبر واخيرا الامر باليد الذي هو مضروب وبن المقدم الذي هو مضاف اليه
 وكذا في مسئلة النذر فثبت ما ذكرنا لان الاعتبار هو المضروب في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف قوله وبما استدل الله تعالى في
 بعض النسخ ما ذكره من ثبوت حكم النذر والعين في تلك المستلحج بين الحقيقة والمجاز لان المتنح اجبا عما صيغته ولم يوجد منها
 لان هذا الكلام نذر بصيغة لا غير ولكنه يمين باعتبار ما هو مبداى حكمه وهو ان موجب النذر رامي المعنى المقصود وبصيغة النذر ايجابا لانه
 لا كلام له اليه من ان يكون النذر وقبل النذر بسلح الترك ليصح التمسك بالثبوت لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا
 لم يرد النذر وبالنذر رصاص تركه الذي كان سببا له وهو ان النذر تحريم السلح بواسطة حكمه وهو ايجاب النذر ولا بصيغة كما ان الامر باليد
 محض من منه بواسطة لزوم المأمور به لا بصيغة وتحريم السلح يمين من هذا لان البني عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك
 يميننا ووجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم باصل امر لك لعل ان قال قد فرض الله لكم تحلة لباكم اي شرع لكم تحليها بالكفا
 حتى روي سقائل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو نهى بها بكبر وعمر وابن عباس وابن مسعود وريد وطاعة في الحشر
 والشورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة توجبه يمين لا بصيغة بل هو نذر بصيغة لا غير وشك ليس بمتنع كشر القريب سمى اعتاقا في
 الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك نالته لكنه بصيغة ثبات الملك في القريب يوجب العتق بل يفسر فكان الشرع اعتاقا بواسطة
 حكمه بصيغة وكما لم يشرط الحوض بية باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالا قاله فسخ في حق المتعاقدين بصيغة بيع في حق ثبات
 بعنا ما وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلانية كالعق في غير القريب يثبت بلانية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لعقل انه على
 ان صوم خا فرض في العتق فافطر او كان الخالف امرأة فحانت وجب لفظا والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت النذر فذكر
 فصارت اليمين كالحقيقة المحمودة فلا يثبت من غيرية كذا في بعض الشروح وتقاتل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان فهو شبيه
 لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موصوفة وهو ايجاب العبارة السامية وغير موصوفة وهو اليمين ولا يحق للجمع سوى هذا
 فذكرتم اليمين وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو يجوز المجاز بخلاف شر القريب فلان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل ثبت وان
 نظام ولم يقصد به ان يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان الترخيم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فلان تحريم تبرك النذر بعبارة

هذا هو الوجه الثاني في بيان ان
الوجه الثاني في بيان ان
الوجه الثاني في بيان ان

نحوه او لم يجره الا ان كونه مثبتا يتوقف على القصد فان النقص حمله مبين عن القصد ولم يرد الشرع بكونه مبينا عن
عدم القصد وثبوته مثبتا فاذ انوس اليقين فيكون التحريم للثابت به معينا للوجود شرطه لكن بموجب التذرع الاطلاق المجازي
وذكر شمس المائنة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلامان احدهما هو قوله من فانه عند ارادة اليقين بقوله باسره قال ابن عباس دخل اوم
في الجنة وقت العصر فله ما غبت الشمس حتى خرج وبه الامان البقاء واللام استقامان فقال الله تعالى اخبار بعين فرعون انتم له وفي موضع آخر انتم
به والاخرى فذكر في قوله الامان عند الاطلاق غلبته بلبس العادة فحمل على ان لا يخلو ما هو من جملة ما في فعله نية ولا يكون جباين الحقيقة
والجواز في كلته واحدة بل في كلتيه وذلك غير مستبعد فحمل على ان يكون قوله على ان الصوم ايجابيا في نفسه وسواء استوجب القسم ايضا ان جاز ذلك كما
كرهه في قوله والذين كرهت ان لا يركبوا القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما احتاج الى القسم المستقل صار كانه قال الله لا صوم كذا فيحمل ان يصلح جواب القسم
من حيث الصفة ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى الفصد واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نمدا ويمينا وطى
به الوجه الثاني ان يكون اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشرح ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه
ثم انه بالنية يريد ان يعرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر
الصيغة يمكن ان يذهب طالق وله امرتان سمان بحذف الاسم احدهما معروفة به دون الاخرى فقال ردت به الايقاع
على غير المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة بولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة المائنة يلزم على هذا الوجه ما
اذ نوى اليمين ونفى النذر بحيث يصدق ويكون مينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب قوله ومن علم انه بها
اي باب الحقيقة والمجاز فالشخص به وان لم يعقد الاحكام الحقيقية والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام به قد عقد لهما بابا وذكر
فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اى نوعا معني ومن علم
به النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة سى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة
اولى لان يدل الدليل على كونه مجازا بقوله رايت اليوم حمارا او استقبلت الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الاقرنة
زائدة فلان لم تظهر فاللفظ للبينة والسج ولا يكون مجازا ومن الناس من زعم اذا استعمل فيما و امكن ان يراد به المجاز كما يمكن
ارادة الحقيقة يكون مجازا ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال والافرية للحقيقة في هذا النوع
فصار بمنزلة الاسم المشتركة الصحيح فاذ سبها ليه العامة لان الواضح انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصارت كانه قال ذا ستم
اى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني غيت بهذا اللفظ المعنى فمن تكلم بلفظة وجب ان يراد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الطلاق عليه كيف وقد نجد
بالضرورة عبارة الذين الى فهم الحقيقة اولى من عبارته الى فهم المجاز وذلك ليل على ما قلنا وقولهم في الاستعمال سواء خاصه لان مجر الاستعمال حقيقة
والجواز لا يتم الا بقرينة متضمنة اليه فالى تساويان واذ لم يتساوى كان المعنى الاصلى اولى باللفظ من المعنى العارضى عنه عدم دليل يصره اليه وهو معنى قوله المستعاض
لا يرام الاصلى ولهذا قلنا اذا اطلق لا يكتفى بقرينة شكوكه انه يقع على الوطى دون المعنى حتى لو قلنا ثم تزوجا لا يكتفى بقرينة الوطى لان هذا اللفظ في الوطى
حقيقة مني المقدر مجازا فكل حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطئها الحرام عليه كانت الحقيقة مجوزة شرعا
فحين المجاز قوله كان كانت الحقيقة مستندة للمتخذ لا يؤصل اليه الا بشقة كما كل الخلية والمجهر ياتى به اليه الوصل ولكن الناس تركوه وكوضع القدم
وقيل في الفرق بينه ان السعد لا يتعلق به حكم وان تحقق والمجهر قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز فيصير الى المجاز لزوال مانع ولا حكمة

عن الالفاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمدينه تقع على عيناها فكانت ما يוכל كقصب لسكرة الديباس وابرز حوّل الرطب لمن لم يكن فعلى شجر بان كانت لها
ثمره كالنخلة والمكرمة وان لم يكن لها ثمره فعلى شجرها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيجوز على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما
نقل عن الامام العلامة شمس الماشي الكردى وعلى هذا على ان المجاز يصار اليه عند مجاز الحقيقة فتنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه
يتصرف الى الجواب استمسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يتبعه عليه كلام الغير ويلتزم به ما خذ من باب العقلاء اذا قطعها ما سمي
لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكل بالخصومة وبه المنازعة والمشاورة
والاقرار سالتة وسوا فقه وكان ضد ما مر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده وجه الاستحسان انما تركناه في الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالمجوز
مجازا لاطلاق الاسم السبب لان الخصومة سبب الجواب او المطلق لاسم الجبر على الكل لان الانكار الذي يتنشا منه الخصومة
بعض الجواب فيه خل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يقع شرا بما يملكه الموكل بنفسه الذي يفتقن به ملك
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرا وتوكيله بالاكل لا يجوز شرا والديانة يستغنى عن قصد ذلك فكان
شرا وان الخصومة حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا في كتمان حقيقة ما سمعوه شرا والمجوز شرا بمنزلة المجوز عادة لانه لما جبرى ترك
شرا كان من ظاهري حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المجوز عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبء المشترك بين الاثنين مع هذا
نصفه مطلقا تصرف بيعة الى نصيبه خاصة لتصح عقده بهذا الطريق فاذا حصل على الجواب انه قد يكون التيمم كما يكون بلا فتيان ولما لا امر
فاذا اقر فقتل بالمال ما سوره فيصح غير ان عند ابى يوسف وفي قوله الآخر اقراره فيصح في مجلس القاضى وغير مجلس القاضى لان الموكل انما يتابع
نفسه مطلقا فيملك كل الموكل بالكله وعند ما يملك الاقرار في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمي خصومة مجازا اذا حصل
مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاضلاع يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوفى ما ذكرنا
المجوز شرا كما المجوز عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا ياكل هذا الصبي لم يتقيد بحلف بنه من صباه حتى لو كلفه ما كبر حنث في يمينه الاصل
فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكره كان او معززا حثرا عن الالفاء كما اذا حلف لا
ياكل رطبنا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما عيس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يغيره اكل الرطب لمن لم يغير
داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكر يتقيد به ايضا لان الوصف حثيث يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه لو ترك
اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حل فاكل لحم كبش لم يحنث ولان كان المحلوف عليه حرا بالاشارة
لا يتقيد باليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما كبش لم يحنث لان الوصف حثيث لا يصلح للتقييد باليمين لانه لا يصلح داعيا الى
اليمين فان من استغنى عن اكل لحم لضربه حقيقة كان اشد استنساخا من اكل لحم الكبش ولا التعريف ايضا لم يحصل له عرف اقوى منه وهو الاشارة اذا
فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا ااكل لحم هذا الحيوان
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان يتقيد باليمين في قوله لا ااكل هذا الصبي بوصف الصبي لانه قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسواء ادانتم كوصف الرطوبة الا ان يجز ان الصبي بترك الكلام معه حرام مجوز مشرا لقوله عليه السلام من لم يحرم
صغيرا فلم يؤكبه ينافي بس خافى ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المجوز عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قل لا ااكل هذا
الذات بطريق المطلق اسم الكل على البعض فاذا اكله بعد زوال الصفة يحنث لبقائه الذات بخلاف قولنا لا اكل هذا الصبي يتقيد بالصبيان وان كل من عرانا

مجهولاً لا نماره مقصود بالخلف لكونه هو المعروف للمعلوم عليه كما ينبغي فبقيد الميرين به وان كان جراً ما كمن طلع لبشرين اليوم خمر اولي قرن
الميلة فيعتقد الميرين وان كان جراً ما الصيرة الشربة السقرة مقصودين باليمن فحيث ان لم يشرب ولم يسرق كذا سنا قوله فان كان اللفظ حقيقة
مستعملة اى معنى حقيقى مستعمل غير مجرى ومتغير ومجاز متعارف اى معنى مجازى متبادر الى الفهم في العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالاً او كانا في الاستعمال سواء فالعبارة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل في الكلام
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به والكان المجاز اغلب استعمالاً عند ابي حنيفة رحمه الله وعند باقي العبارة للجواز فاذا لم
لا ياكل من هذه الخطة او لم ياكل لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رحمه الله انما يبحث باكل من الخطة والكسح من الفرات ولا يبحث باكل
الجزء والشرب من الاواني المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في المستثنين اذا الخطة حينها كالمادة فاختار في كل واحد منهما
الكسح المهرسية وقد يוכל ايضاً ما جابها عند الضرورة وكذا من اشترى خطة يصنعها كما للتجربة بخارجة ام ملكة وكذا الكسح الذي هو حقيقة
كلامه في مسألة الشرب من التبداء الغاية فيقتضى ان يكون ابتداء شرب من الفرات مستعملاً شرباً فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال يا ايها الذين آمنوا
شربوا من الفرات في الوادي وهو مادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك لكان اللفظ محمولاً على الحقيقة دون المجاز وعندنا يبحث باكل ما يتخذ من الخطة
كما تجزئ ونحوه كما يبحث باكل صينها وبالأعتراس من الفرات كما يبحث بالكسح لان المتعارف وبأكل الخطة اكل ما في باطنها اذا المعلوم من قوله اكل
بلد كذا اياكلون الخطة ان طعامهم من اجزاء الخطة لان من اجزاء الشربة وفي الشرب من الفرات شرباً تنسب اليه فيقال نولان يشربون من الوادي
ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالأخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيبحث بالامر من المستثنين قوله هذا اى الا
المدكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا او اعلم انه لا خلاف في ان المجاز مخرج من الحقيقة بتدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعد
العمل به وهذا يحتاج الى المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتصور بدون الاصل
كلاهما مع الراجح ان المصية الى المجاز لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة كما ان المصية الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لاسن اوصاف المعاني ولهذا قلوا الحقيقة لفظاً مستعمل في كذا والمجاز لفظاً مستعمل في كذا او انما الخلفان في ان الحقيقة
التكليم بان يمار التكليم بلفظ المجاز خلفاً عن التكليم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بما على صحة بطريق الاستبدال والاختلاف عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعدد الحقيقة
بعارض اخص في المجاز لا يثبت لانهم الحقيقة خلفاً عن الحقيقة في اثبات حكمها احسن من انما الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
وقال ابو حنيفة رحمه الله في الحكم وتبين لك ذكرنا في قوله المشجعة هذا السد فنهى بها هو خلف في اثبات الشجاعة من قوله هذا السد في محل الحقيقة لا يثبت السد المعطوف
واقترع سبباً من حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عند ما قلنا ان الخليفة بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاعة
والسد المعلوم وعند ابي حنيفة رحمه الله التكليم بقوله هذا السد للشجاعة خلف عن التكليم بقوله هذا السد للسد المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلف في الحكم ثم ثبت
الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكليم لا خلفاً عن شيء كما ثبتت حكم الحقيقة بناء على صحة التكليم في قوله لعبد الله الذي له ثلثة اقدار وهو معروف بنسب
من الغير هذا بنى فعندنا هو خلف في اثبات العتق من قوله هذا بنى لانه الحقيقة في اثبات النبوة والعتق وعند نفسه التكليم بقوله هذا بنى خلف
عن التكليم بقوله هذا بنى في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكليم كما ثبتت النبوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم
هو المقصود لانفس العبارة فاعتباراً بالخليفة والاصالة فيها هو المقصود اولى من اعتبارها فيها هو وسيلة وهي العبارة ولان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فبجعله المجاز خلفاً عن التكليم الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وان لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ما به المستعار عنه وان لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يبيد معناه وكذا
صفة لا يقبل الانتقال لان صفة الشئ هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة
التي في الاسد لا تنقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فخرنا ان الحقيقة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاستعارة
في قوله العبد الذي لا يولد مثله هذا البني فعلى قولها وهو قول الى حفيظه الاول والشافعي حجة انه بلغه الكلام لان المجاز لما كان
خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فينتظر ان يكون الاصل في محضه صحيحا موصيا للحكم على الاحتمال ان
يتغير العمل به لعارض فيخلف المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متعدي ايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا البني انه مخلوق من الله والى واثم
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من باربعين عشرة من سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلحق كما في قوله العاقبة قبل ان اخلق او قبل ان تخلق
بجملان قوله المعروف النسب الذي يولد مثله هذا البني لان الكلام في محضه صحيح موجب حكمه وهو البنو لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا
من الله بالزنا وبالوطى بشبهة لكنه لما اشتبهت نسبة من الغير لوجود ظاهر الدليل تغذي اشارة منه رعاية لحق الغير فيصيح ان يخلفه المجاز وعنده الى حقيقة
في قوله الاخر يعق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر المعلوم وارادة اللزوم لان الخلفية لما كان
في نفس الحكم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وهي ان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه يكون مبتدأ وخبر اسوة ملائمة للمعنى وقدم وبعد
ذلك فيما نحن فيه لان قوله البني موضوع لاثبات النبوة وقد تغذي العمل بحقيقة وله مجاز متعين فمفعول مجازة بخلاف قوله اعتقك قبل ان
اخلق او قبل ان تخلف لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فيلحق ضرورة ولا معنى لما
قالوا من اشتراط احتمال النبوة في هذا الحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله شجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يمكن ان
يكون ليكل لمعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل لمعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجود في
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا البني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن النبوة في محل وهو لان الحقيقة واستعير لاثبات لازمه
وهو الخيرية في الاكبر سنانه فيصيح هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع و
قوله هذا البني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت ليكل لمعلوم به وبثبوت الخيرية لقوله
هذا البني المعروف النسب الذي هو اصغر سنانه خلف عن ثبوت النبوة غير متعدي لان المجاز لا يكون خلفا لاعم حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما
الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا البني خلف عن هذا الاشارة الى الخلف في قوله هذا البني الاكبر سنانه لان
حكم الاصل وهو الحرية التي ثبت بقوله هذا ليس بممتنع في هذا الحل بل هو متصور كما في الاصغر سنانه فيلزم ان ثبت العتق عند ما لوجود شرط
المجاز هو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل لمعلوم لان الحقيقة تكون من المعاني
لا من الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تصد هذا الاصل فوجهه انما نحن فيه عليه
ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من التكلم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم ثبت الحكم بما جاز في قصده والاثبات
للمرادة من الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعلم ان البنية في الرجمان التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند اسكان العمل جارا اجماعا على التكلم بالمجاز
للاصالة وخلفية الاخر مضارة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز لان كان مستعارا وعندها لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود
دون العبارة وجب التزمج باعتبار الحكم وحكم المجاز بهنار ارجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عموم من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه

أكثر فائدة هذا التقرير ما أشير إليه في الكتاب وهذا انما يصح دليلا لما على المدعى وهو ترجيح المجاز المتعارف اذا ثبت لعموم في كل مجاز متعارف
 بالاستقرار كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك انفس المجاز المتعارف الى ما لعموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا الى ما ليس كذلك
 كما اذا جعل اكل الخنطة عبارة عن الكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغتص منه حتى لم يمتدح باكل عين الخنطة والجميع عند هذا كما ثبت
 بعض المشايخ فلتايم بذلك الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل للمقتضين معينه ما ذكر في شرح الجامع البركاني ان المجاز اذا كان الغلب
 استعمالا كانت العبارة للمجاز عند الجمال ان المصحيح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلة كالحقيقة المحجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعم
 بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور يشتمل الا ان المذكور في الكتاب من النوعين وهو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو
 الذي لا عموم له غير المذكور وعندنا العمل بعموم المجاز اولى فلهذا اشارة الى الخلاف الذي في هذا النوع والنوع الآخر وهو الذي لا عموم له المذكور في كتابنا
 الدليل المذكور ثابتا لكونه متساويا للمذكور لا اخص قوله ثم حجة ما يترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصر بها
 الكلام الى المجاز فقال ثم حجة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقرار يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للانعام
 والمطلوب يستحق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه ما سوا
 لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم بترك حقيقة في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يمتدح بها الاستغاضة بين الناس
 في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكاة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها للمعنوية من الدعاء والطهارة والنما والتقصد في
 معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جز من المال الى الفقير وزيادة بيت الصغرى صارت حقا تقا محجورة بحيث لو عطف على الصلوة
 او الزكاة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج من الغدوة بمباشرة عقابها اللغوية وبدلالة حمل الكلام على الحمل لما لم يقبل حكم الحقيقة
 تعين المجاز مراد المتعذر كما في قوله لكل من هذه النحلة ومن هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر والشمس على ما يطبخ فيها حتى لو اكل من النحلة
 او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما لا يمتوى الا على البصير واليسوى اصحاب النار واصحاب الجنة فان حمل الكلام لما لم يقبل حقيقة هي نفس المساواة على
 العموم لوجود المساواة في اكثر الصفات تركت حقيقة ومرف الى المجاز وهو نفس المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه نحوفي الكلام من نفس
 المساواة في المساواة في البصر والغور وبدلالة معنى يرجع الى التشكك كما في معنى الغور وهو ما لا اقل والاعتماد على جوابا لمن دعاه الى فداء فان
 حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدره منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتخذى تغديا فيقتضيه ان يحنث بكل تغدي يوجد بعد كما
 لو قاله ابتداء وقد تركت بدلالة قال المشكك اذ من المعلوم انه خرج الكلام من جواب الكلام الداعي فانه قد دعاه الى تغدي الغداء الذي من يمينه
 لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لا يمتدح عليه وصار كانه قل واحد لا اتخذى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه
 ما لو قال لامرته حين قامت تريد الخروج ان خرجت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم رجعت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين
 هو البوضيعة وهو لم يسبق به احد وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين والمودة كقوله لا اقل كذا او الموتة كقوله لا اقل كذا او الموتة كقوله لا اقل كذا او الموتة كقوله لا اقل كذا
 قسا آخر وهو ما يكون مؤثرا للفظا وموثقا لمعنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فلما ان انصرفا ثم نصره بعد ذلك ثم حثا والقور
 الاصل مصدر فالتقدير اذا غلت فاستغفر للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يري فيها والالبث فتقيل بما فلان من فوره اى من ساعته وبدلالة مسا
 انظم اى سوق الكلام يعنى يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه وساخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في السخارة كما في قوله تعالى فمن
 شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فاما اعتدال اللفظ المعين نارا فلان حقيقة قوله فليؤمن من تركت بقرينة فمن شاء حقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله

انا اعتدنا للتفسير انى للكفرين نارا وكذا تركت حقيقة خبره في الحقيقة فليس كغيره على التوحيج والمويد
 مجازا كما في قوله تعالى اعلموا انتم انما تعلمون بهيرون وبها من قبيل ذكر الضم واردة الاخرى لعاقبة تبيينها اذ المراد من مثل هذا الامر العنى ونظيره
 من الفروع قول الربيع لاخر مطلق اصرافى ان كنت بهما واضع في مالى ما شئت ان كنت بهما لا يكون اوكيدا وكذا لو قال الكافر المستامن انزل ان كنت عالما
 لا يكون المايد للامساق قوله وبدلالة اللفظى نفسه ترك الحقيقة بدلالة اللفظ هو ان يكون اللفظ متناوذا لافراده بمجموعه على سبيل الوضع ولكن
 يكون معنويا فيتمتع بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذ اختلف لاياكل لحم ولا نية له كان القياس ان يدل في مجموع لم المسك كما هو زيد بالكت
 لانه لم حقيقة ولما لا يصلح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحماني قوله من اسمه لتاكلوا منه لحمه لانه لم حقيقة بدلالة الاشتقاق فلان اصل تركيب
 هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال القتل الى اشتد والمحمية الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله ومن الدم
 الذى هو اقوى لاطلاط في الحيوان وليس للمسك دم اذ لو كان له دم لما عاش في النار وليس له الدم في لحمه قصور من حيث المعنى
 فكان مرفوع مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من معرفته الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجورادى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة
 لتصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقعه على وجود الجورادى منه ان لا يذكر الا بقدرية لتقصير الذى ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كقول
 الجنازة كما لم يذكر الا بقدرية لتقصير فيها لا يتناوذا ولما مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشرح هذا الكتاب لقتل ان منع كونه اسما
 معنويا وكوله ماخوذ اما ذكر بل المحمية ماخوذة من اللحم لان القتل لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم كثره فلهذا اختلف في قتله فلهذا اختلف في قتله فلهذا اختلف في قتله
 له ماخوذ يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وبما يصح لاسم لحمه
 العرف في الميتين معتبر فتخفف العموم به كما يخص الراس في قوله لاياكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالانفا
 وان كان راسا حقيقة وكذا اذ اختلف اى وكما لا يثبت ياكل لحم المسك في تلك المسئلة لا يثبت باكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة فلهذا اختلف
 حلف لاياكل فأكفه ولا نية له وعندهما يثبت باكلهما وهو قول الشافعى وابن نوا وعند الحنفية يثبت بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما ياكل على سبيل التسلية
 وهو التمتع وهذه الاشياء الكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة يرح يقول الفاكهة اسم مشتق من التملك وهو التمتع قال قتادة
 فانقلبوا فاكهين اى متنعين والتمتع زائد على ما به القوام والبقا هو العنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض الموضع والرمان في
 معنى الدرر اذ يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوايل اذ اقيمت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذا اختلف
 الزيادة لا يتناوذا ولما مطلق اسم الفاكهة كان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم المسك الجرادى للتفصيل فهو معنى قوله القصور في المعنى المطلوب لاسم اللحم وهو القوة
 في الاول وهو لحم المسك الزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التملك في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطير تحت اسمها
 فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لا نأثنا الحكم فيه بدلالة النص من غيرنا فصفة يلزم فلان تلك الزيادة لمصلحة السرة كالضرب
 بل يشتم على ان لا ينافى فالاسم هنا فواقع على يوتج والزيادة منها صغيرة لعناء وهو التبعية اذ الامالة تنافى التبعية فلهذا اختلف في قتله فلهذا اختلف في قتله
 الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في الحقيقة والمعنى وغيرهما من شائنا كما قالوا ان الاختلاف عرف وزمان فابو حنيفة يرح افى على حسب عرف زمانه فاهم
 كانوا الا بعدد وناس من الفواكهات وتغير العرف في زمانها وفي عرفنا ينبغي ان يثبت في ميتة ايضا بالا اتفاق قوله ما الصريح فلهذا لم يبين الشيخ
 تفسير لمصو لقصور وبيان النظائر وهو ما ظهر المراد منه لمور اما بالاستعمال واخترا تا بالظهور للتمام من الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام
 بتعارف الاحتمال وبالا اشتغال عن الغرض والفسر لان الظهور بما يقرب من لفظة لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من مرجع يصح مراده موصوف

اذ انحصر واكتشف وكان له خصوصية في محملاته في العرف سمي به وكل ما سمي بالاصح تعلق بالحكم بعين الكلام اى بنفسه وقياسا اى قيام الكلام او الصريح
 مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان الحكم اراد ذلك المعنى او لم يراد حتى استغنى اى الصريح في اثبات حكمه عن الغيرية اى النية
 لان الحاجة الى النية لتمييز بعض محملات اللفظ عن البعض فاذا اتعين الواحد من المحملات مراد بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا اختلف
 الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباصري وجه اختلفا ثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حبيبا وانت طالق او انت حر او طلقك او حررتك
 يكون ايقاعا لغوي او لم ينو لان معينة اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه مريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فحسبى على لسانه
 حر او انت طالق ثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اى لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن سوجه الى محمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
 فاذا انوى في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لاقتضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استمر المراد به بالاستعمال اى يحصل
 الاستمرار به بان استعماله قاصدا للاستمرار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه مما هو في اللغة ولا يقال ان بقاء الكناية وسائر
 اسرار الصنعية كنيات بالوضع لا بالاستعمال فلما تكون داخلة في هذا التعريف لا نأخذ انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
 الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصح باسم زيد مثلا يكتفى عنه بهو كما يكتفى عنه باني فلان لا انما كنيات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموقوفة
 لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنيات قبل الاستعمال فيكون داخلة في التعريف وقيل هي ترك المتكلم يذكر الشئ
 ذكر ما هو يلزمه ليقول عن المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد فيقول منه الى ما هو يلزمه وهو طول القاسم ولفرق بين المجاز
 والكناية من وجبين احدهما ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بل يقطعا فلا يمنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول تجارده من غير ان كتاب
 تاويل مع ارادة طول قاسمته المجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية
 على الانتقال من اللازم الى المفروم ومبنى المجاز على الانتقال من المفروم الى اللازم كذا في الفتح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال
 وتناسب بين الخليل وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكتفى من الحبشي يابى البياض وعن الضير يابى العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ثم حكم
 الكناية ان لا يجب لعل به اى بلفظ الكناية الابالينية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اى لفظ الكناية مستمر المراد فمكان في ثبوت المراد وترو
 فلما يوجب الحكم ما لم يزل ذلك لاستمرار التمرود وذلك مثل المجاز قبل ان يصير شعرا قالى من نظائر الكناية لجواز الذي لم يتعارف من الناس لان المتكلم انما
 في غير موضوعه مستمر المراد من السامع فصار المراد في حقه في حين التمرود فمكان كناية فاما اذا صار شعرا فانفقد صار صريحا مثل قوله لا يضيغ قد يفسد
 فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمى البايين والحرام ونحوها مثل قوله جيلك على غاربك الحقى يا بائس كنت
 بته تيلة كنيات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستمرة على السامع لان كل واحد
 من اهل اللسان يعلم معنى البايين والحرام والقبلة ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة ثم من وجه تسميتها كنيات لطريق المجاز بقوله لكن الاجماع فيما فصل
 به ويعمل فيه والضمير فيه وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني يعنى انها وان كانت معلومة للمعاني فلا اجماع واقع في المحل الذي
 يتصل به الالفاظ به وتعمل فيه لان الباتن شلا يدل على البينونة ولا بد لسان محمل محله ويظهر اثره فيه ومجملها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون الكلام
 وقد يكون بغيره فاستمر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثره فيه لا لاندري اى محمل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله
 فلهذا لك اى فلهذا الاجماع الذي بيننا شاست هذه الالفاظ الكنيات الحقيقة فثبت هذا اللفظ لك اى باسم الكناية مجازا ولهذا الاجماع الذي
 فكرنا ايج فيه الى النية ليعتقن البينونة من وصلة الكلام عن غير اى اى النية لتعيين بعض المحملات عن البعض فاذ انزال الاجماع بالنية بل لو

البيئونة عن صفة النكاح فظهر اثر البيئونة فيها وكان اللفظ ما لا ينفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها انتهى بمقتضيات هذه الالفاظ فغلبت من غير ان
تجعل عبارة عن مرجح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي فان قيل لانها سميت كنايةات مجازا بل هي كنايةات حقيقة لان الكناية ما هو مشتق المراد
على ما ذكرناه اذ قال انت على حرام فالمراد مستقر على السامع بدون القينة الدالة عليه كان داخل في هذه الكناية بل الاستقافيه قوى منه في قوله طويل
النجا لانها يمكن ان يتوصل الى مرادها المشكوك وهو طول القاسية بالتأمل في قرآن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى مرادها في قوله انت على حرام الايمان من جهة الحكم
بنسبة الجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني لا يجد بنفعها لاشخاص كونها معلومة المعاني مستمرة المراد وكل كناية بهذه لكناية فان قوله طويل النجا
كثير المراد معلوم المعنى لكنه مستمر المراد قلنا قد ذكرنا ان معنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طيل النجا وكثير المراد متقفل من
طول النجا الى طول القاسية ومن كثرة الراد الى ملزومه هو الجود وهذا هو الاصل في الكنايةات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شيء آخر فان
قوله انت باتن اوانت حرام لا يتقفل من البيئونة والحرمه الى شيء آخر بل يقتصر عليها اذ لم يكن شيء آخر هو المراد وسواء علمنا لم يوجد فيها الانتقال الى شيء آخر لا يكون كناية
حقيقة ولا انسل على ما بينا ان ما هو المراد منها مستقر على السامع فان المراد منها البيئونة والحرمه والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل علمها مستقر
عليه كما ينبغي فلا يكون ما هو المراد مستقر اسطفا بخلاف قوله طويل النجا فان طولها ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلفة طول القاسية وذلك مستقر ومتين باذكريا
انه اراد يقول معلومة المعاني التي هي المراد للكلمة يعني انما معلومة المراد والاستتار في محل علمها فيخرج به عن هذه الكناية قوله ولذا كماله وان هذه
الالفاظ كاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن مرجح الطلاق جعلنا باولها كناية على معانيها وهو مذموم وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها
طلقات رجعية وهو مذموم وعبد الله بن مسعود والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاع نزع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البيئونة فليس في الآ
وانما يقع حكمها سقوط العدة او الثبوت الحرة الغليظة او لوجوب الحوض لان في الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل
يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انما لا تحل له بعد فاشبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص اذ لم يكن في ولاية ايقاع البائن عينة كما
في الالفاظ كنايةات عن الطلاق حقيقة ما لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بها راجع وعندنا الطلاق نوعان حرة وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعة
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التقضي عن عينة الملك
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية
الابانة وكذا يملك الاغتياض عن ازالة الملك انما يملك الاغتياض مما هو مملوك فثبتت ان الابانة في ولاية وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة
العدول عن حقاقتها الى جعلها كنايةات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها باولها وما استدلل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروطة
والاحتياج لا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله لا في قوله اعتدك استنكاه من قوله سمى البائن والحرم ونحوها كنايةات الطلاق مجاز او من قوله
وجب العمل بموجبها من غير ان تجعل عبارة عن المرجح اى الا في قوله اعتدى فلم يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعدد افعال اللفظ
بحقيقة جعل كناية عن الطلاق لان اللاحقة اوسن لو ازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدك ذكر اللازم وارادة المعلوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ وهذا
يقع الطلاق في غير المدخول بها بنسبة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استنكاه من قوله جعلنا باولها يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطلقه رجعية
لابانة لان وقوع البيئونة باعتبار دالة اللفظ عليها بحقيقة وحقيقة هذا اللفظ لاشياء يقال اعتدك اى احسب وما لك لا اثر لك في قطع النكاح فانه
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لان قوله اعتدك محتمل لنفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدك نعم اعتدك اعتدك اى احسب من النكاح اى احسب لا اؤثر
فاذا نوى الاقرار ونال الايهام بالنية وجبى ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امر بالاعتد او لم يكن اجبا عليها قبل البدء بتقديم

في جميع الامور فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترقيق باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو ليس
 كذلك كقول الواقعيين في حجب الواقع اكثر من واحدة وان نوسه وقيل لدخول بجعل مستعاراً محضاً عن الطلاق اطلاقاً او علة
 لا لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا دخول للمقتضى مبهماً وهو اعتداده لانه غير ثابت
 قبل الدخول بالنفس والاجماع فبطل استعار محضاً عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الماعتداده
 فجاز ان يستعار الحكم بسببه وفي قوله محضاً اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول لطريق الاقتضاء
 جهة من المجاز من حيث انه ليس بكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
 قبل الدخول فبما زعمه ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديره ان قيل كيف جوزتم مبهماً
 استعاراً في السبب للسبب وقد انكرتموه بما فيها تقدم قلنا قد يتلوه السبب اذا كان محتصاً بالسبب جازة الاستعارة
 من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ رحمه الاسلام في بعض معناته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل
 لا ينكح العدة عن الطلاق ولا الطلاق من العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
 الدخول وكان الدخول فيه اصلاً لا عار من السبب اذ كان محتصاً بالسبب كالقبول بالسبب يجوز ان
 يعبر عنه بكنية من الامر كما في قوله تعالى خذوا في العدة معكم ولا يقل العدة لا تقتصر به فانما يجب على امرئ
 من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لاننا نقول لما صارت هي فراشا اذ مدت حكم النكاح واذ دخل هذا الفراش شيهاً بالطلاق
 فوجب العدة لا يتخلف بالثبوت بالوفاة والواجب بالوفاة تزويج نكاح من بعد الاعتدال الاقرار بالثبوت بقوله اعتدى وكما سافه كذا
 قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب للحمل والبيع سبب للملك والمراد بالطلاق علة لوجوب العدة في وضع
 الشرح وفي قوله لا يستقيم الحكم لسببه اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العدة والسبب في مقابلة السبب حيث لم يقل فاستقيم السبب لسببه دلالة
 ارباب العدة لا يتيم عليه خلف الحكم عند غير المدخل بها لان ذلك لقوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح حمل
 اعتداله للطلاق لانه ايمان يجعل عبارة من قولها انت طالق او مطلق او طلقك او طلقك نفسك لا يجوز الثلثة الاول للاختلاف الحقيقة
 لان اعتدى امره الاول والثاني ليسا في عين فمما من الامر والثالث انشاء اظنار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة
 وكذا لا بد لو قال لها طلقك نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوسه واجب عند ما يجعله مستعاراً لقوله لوني طالقاً وذلك يجب وقوع الطلاق
 وان لم يكن تقدير الكلام اعتداله لاني طلقك فالتقدير كذا الحكم من السبب فكان من باب الضمار وان من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره قوله وكذلك
 اي وقوله اعتدى اشيرى رحمه الله بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء لا يكون للوطى وطلب
 الولد ولا يمكن الاستبراء بزوج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جازت
 بين ما ذكرناه من التنية واستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال السوداء بنت زينة فخرج اليه ثم رجعا وذلك حين دخل النبي عليه السلام
 طمحا وهي تسكن على من قتل من اثار بجانيوم بدر وترثه بنو اشعار اهل مكة فذكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فقدست
 على ذلك واستغفرت الى النبي صلى الله عليه وسلم وبيت نوبتها لعائشة ثم قالت اني اتقي بلى البعث من ازاواجكم القيمة فورا
 النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني وشمل قوله اعتدى قوله انت واحدة في ان يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع

الكتاب قسامة الاستدلال المذهب من المثلث الى العشرة وقيل على العكس والمراد منها والعبارة لغة تفسير الرواية يقال عبرت الرواية عما عداها
اي فسرته وكذا عبرت عما عداها من فوائدها اذ تكلفت منه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لا تخفى تفسيرها في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر
تفسيره مستور وهو ما يقبضه الرواية ولا يراها الحكماء في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النقص على كل مفعول مفقود المعنى من الكتاب السنة سواء كان
ظاهرا او مضمرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا من غير ما في الكتاب من ماسا ما ورد من صاحب الشرح نصوص فهذا هو المراد من النقص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره وان التمسك في اثبات الحكم الظاهري او مقتضى او خاص وعلم او مرجح او كناية استدلالا بعبارة النقص لا غير
وعبارة النقص مبنية ولهذا اقل القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النقص اوجبه نفس الكلام وسياسة فكانت هذه الاضافة من قبيل قول الصحيح
القوم وكل المدعى ونفس الشيء قوله الاول الى الوجه الاول فما سبق الكلام له واريده قصد المصنف في اريد له في اولى الكلام وقوله في
الكلام تعرض في الجانب المفقود واريده قصد التعرض للمعنى فكيف يتم الاستدلال بعبارة النقص هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له كذا ذكر في الكلام
مع واريده على وجهين كما لو قيل الصلوة فرضية لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا استدلال بعبارة النقص
النقص والاستدلال بعبارة ثمة فبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النقص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا بالتفسير فليس الاستدلال
واعلم ان دالة الكلام على المعنى باعتبار العظم على ثلاث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصل منه كالعبد في قوله تعالى
فاذكروا انكم لله عبيد فالتام على ثلاث واربعة والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كإباحة الكحل من هذه الآية والثالثة ان يدل
على معنى من لوازم بدلول اللفظ وموضوعة كالتقاء سج الكلب من قوله عليه السلام ان من التمسحت من الكلب الحديث فالقسم الاول يسوق من
لوازم القسم الاخير ليس يسوق اصلا والمتوسط يسوق من وجه وهو ان التكلم قصد الى التلطف به لافادة معناه غير يسوق من وجه وهو انما
ساقته لتمام بيان ما هو المقصود والاصل اذ الالفاظ في ذلك لا توضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في
السوق بلان المفرد عن القرنية والقسم الاخير لا يصلح لذلك صلا اذ اعرفت ان هذا ما علم المراد منها من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا فلم يكن وفيما ستوفي بيان النقص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على معنوية يتقيد بكونه مقصودا اصليا فدل
القسم المتوسط في السوق منها ولم يغفل فيه فيما سبق فلا ذمك حدثني اباهة الكحل بقوله تعالى فاذكروا انكم لله عبيد من النساء كان استدلالا بعبارة
للاشارة بقوله والاشارة الى الثابت بالاشارة ثابت بنظم الكلام اى تبركيد من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه التفسير عائد
الى ما لا يمكن ذلك الثابت لم يسوق للكلام وقيل في تفسير اشارته النقص دالة على نظم الكلام لغة على ما ضمن فبين المعنى غير مقصود ونظير ما من غير
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غير مخطاة يريته ومسيرة فكما ان ادرك النقص مقصودا بالتطرح او كان هو المقصود من كمال قوة الالفاظ
كذلك سوق ليس مقصودا بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واتسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اذنت لهم
بالعبادة استحقاقهم منها من القيمة لانه يدل من قوله والذي القربى والعيتى والسكين وابن السبيل تكبيره العامل وعطف على الاول بغير
ما ذكره كالتقدير ان المال لزيد ليكرهه وكذا في التغير وعلى الوجهين السوق لبيان معارف المحسن في هذا الكلام اشارته الى ان الذين يجابرونهم
مكة قد زالت اماكم مما غفلوا سبلا مستقيما لكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقراء مع انهم كانوا اسيا سير حكمه بدليل قوله جل ذكره اخرجه من ديارهم واموالهم
والفقير على الحقيقة بوزن المال لا بعد اليد من المال لان هذه الغنا وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل معنى حقيقة وان
معنى جف يذهب من المال لقيام الملك لكذا وجب عليه الزكاة والكلب فقير حقيقة وان اصحاب الاعطام لعدم الملك حقيقة فخرنا بهذه الاشياء

ان استلزامه على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملك ذلوم يكن كذلك لسماعهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام ملك
فيمالان الشافعي لم يعمل بهذه الاشارة فبالايات تعالى انما سماع فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعينه عنه ويطبع ان يصل
اليه وانهم لم يكونوا سافرين بالدين بل توطئوا بها وانقطعت اطعامهم عن أموالهم بالكلية فامسيتهم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات أموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء يجوز ان كان له مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر امم وابكر
وعديم العقل في قوله تعالى سمعكم يوم عيسى فسمع لا يرجعون بهذا الطريق ولكننا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة فخلات الاصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل بصرفه اليه قوله وما هي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اى في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفسه النظم وفي
بعض الشروح بما سواه في ان ثبت الحكم بما قطع الا ان الاول اى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض كونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء من ناقصات العقل والدين فقل وبما
نقصان ومن قال تفقد احد منهن فغير متاثر بشرطه رايه في نصف عمره لا تقوم ولا اتصل سبق الكلام لبيان نقصان دينه في اشارة
ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بروي ابو امامة البجلي رضى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قل الخيض ثمانية
ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة قوله واما دلالة النص اى الثابت بدلالة فما ثبت اى الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغيره لا بما
اى بمعنى اللغوي ومن معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة في الاسلام مع في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجب الظاهر
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايام من الضرب لانه يقع من اسم الضرب لغة لا شرعا بل من قول
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه بل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازا وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة
النص اى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل اى الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي قيل اى المعنى الذي
عرف بعض اللفظ الموضوع له او الاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التافيف وهو اظهار التبرم والاسائة بالتلفظ بالحكم
ان المعنى الموجب للحرمه هو الايداء فيثبت الحكم في التسم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للحرمه في حق ما عزموا الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وقوله لا استنباطا لاشارة الى رد قول من يزعم انه قياس واعلم ان الحكم انما ثبت بالدلالة اذ عرف المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف كلف الاذى عن المؤمنين لان سوق الكلام لبيان احكامها فيثبت الحكم في الضرب بالشرع بطريق
التبعية وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال التيمم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتيم ظلماء ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق
والالاك والولاء هذه المعرفة لما لم من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول لسلطان الجلاء اذ امره يقتل ملك نازع الا ان يقتل لكان ولكن
اقتله لكان القتل اشد في دفع مخدور الشارة من التافيف وقد يقول الرجل والله قتلت فلانا او وقد ضرب به والله ما اكلت مال فلان وقد جازية
فلا يثبت ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى والميد في معرفة نوع نظر من بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياسية
على لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد جعل اصل كالتافيف مثلا وفيه كاضرر عليه جاسعة مؤثرة كدفع الماذي يكون قياسا اذ لا سعة ليعا
الا ذلك لكنه لما كان ظاهره ايسر جليا فاشارة الشيخ الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي والقياس شرعي فان معنى الايداء من التافيف في قوله
تعالى لا تقتل لهما ان معنوم لغة كناية عن المعنى الايام من الضرب لانه اذا قيل اضر فلانا او قيل لا تضربهم سنة لغة ان المقصود ايهما لا يضره الا ان
اليه ومنعه عنه ولهذا لو حلف لا يضرب بعد الموت لا يثبت ولو حلف لا يضرب فلم يضره بل لا بعد الموت فلم يضره فكذلك اضره الماذي من التافيف

مفهوم لغة والحكم متعلق بالاصور حتى ان من لم يعرف به المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم من اني لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في حقته
ولما تعلق الحكم بالاية التي التاقيع منها في التقدير كان قبل التاقيع فيثبت الحرمة عامة بمعنى النفس لا بالقياس وما حصل الفرق ان المعلوم
بالقياس نظري وهذه بشرط في القياس اية الاختلاف بخلاف ما نحن فيه لانه مروي او بمنزلة لانما نجد النفس ساكنة اليه في اول سماعنا هذه
اللفظة وهذه الشك كل بل الراسي غير مفيه فلا يكون قياسا لا افتقار شرط والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان لا اصل في القياس لا يجوز
ان يكون جزا من الفرج بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يتخلوه اصلا جزا مما يتخلوه فزعا كما لو قال السيد لعبد لا تقطع زيدا فزعة فانه يدل على
سبع من اعطاه فوق الندة مع ان الندة المخصوصة داخله فيما ناول عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرح القياس ولهذا اتفق على
المعلم على صحة الاحتجاج به من تثبت القياس ونفاة الالفاظ من داود والظاهر في فعلهم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس
ثم اوضح ما ذكره بقوله والثابت بدلالة النفس مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النفس لا الى الراي كالثابت بالاشارة
على ان اثبات الحد ودوافع الكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل
فيه شبهة والحد وحده بالثبات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار
الماور في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحة اثبات اسباب الحد ودفي مجالس الحكم بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعية
مقونة وجزا على الجنائيات التي هي اسبابها ومنها معنى الطهارة بشهادة صاحب الشريعة والكفارات شرعية مانعة لانها المأثم الحاصلة
بارك الله اسبابها ومنها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا بد من الرأى في معرفته تقادير الاجرام واناسها ومعرفة ما يحصل به ازالة
اثامها ومعرفة ما يصلح جزاها وازاجرا عنها وتقدير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي سبناه على الراي بخلاف الاستدلال فان
سبناه على المعنى الذي يقضيه النفس لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحد ودورها ايجاب حد قطاع الطريق على الرو
لان عبارة النفس اوجبت حد الحاربة وموتورها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه يقطع به الطريق
وهذا معنى معلوم بالحكمة لغة والرمز به لشد ذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنية فيقام الحد على الرو بدلالة النفس وايجاب
الرمز على غير ما عزم من زني في حالة الاحصان فانه روي ان ما عزم زني وهو محصن فزجره وسعده انه لم يرجع لانه ما عزم وحقا بل لانه
زني في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النفس وايجاب حد الزنا في اللواط عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على
ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب كفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة النفس لا على ما عزم وهو محصن فزجره
عليه الجنابة على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجنابة ايضا وايجابها على المرأة لشدتها اياه في معنى الجنابة فاجاب
بالاكل والشرب لكونها شاملة الجماع في الجنابة او اقوى منه لان الصبر عنه اشد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر
عن الاكل يوما على ما بيناه في الكشف قوله الا انه لا يمكن ان لا يلازم عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة
وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتفصيل المعينان ويعني النظم سالما عن المعاني في الاشارة
فترجى به ومثال تعارضها ما قال الشافعي هذه الكفارة تجب في القتل العمدا للفظ الماوجيت في الخطا الجنابة مع قيام العذر بقوله كما
من مثل موتنا خطأ فترجى رتبة موته الا ان كان تجب العمدا كان اولى ويغار منها بقوله تعالى ومن يقتل مونا متعمدا فترجى رتبة موته
فانها فيها فانه يشترط الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جريمة جرم اذا جاز ان اسم الحكماء التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاسلامنا فاعرفنا لمفظة الجزاء بان من موجب النص انتفاء الكفارة فوجها الاشارة على الملائكة قوله
 المتقضى فكذلك الاقتصار الطلب يقال مقتضى الدين واقضاءه اى طلبه ثم الشئ حتى دل على زيادة شئ في الكلام لمعيانية عن اللغو وكذا
 فالجمل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو مقتضى والمزيد هو المتقضى ودلالة الشئ على ان هذا الدلالة لا يصح الا بالزيادة من الاقتصار كما
 ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو مقتضى وطلبه الزيادة فلا تقتضاه والمزيد هو مقتضى وما ثبت به من مقتضى
 وتفسير على ما ذكر في الكتاب من زيادة على النص اى المنصوص عليه والملاحقة النص ثبت اى مقتضى او الزيادة على ما قبل الميزان المجمل مقتضى
 شرط على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لا على ان يكون شرطاً للصحة المنصوص من قوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عن مقتضى او عن الزيادة على
 شرطاً وقوله وجب تقديمه مستأنف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم مقتضى او الميزان لا على مقتضى المنصوص شرطاً على النص
 اقتضاه اى طلبه للصحة فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب لما لم يستغن مستأنف وجب تقديمه جواباً وقوله فقد اقتضاه النص بيان
 بهذا الاسم معنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه اى اذا شرط تقديمه على المشروط وطالب للصحة فكان النص مقتضياً لما انبسط
 بهذا الاسم وهو مقتضى فعلمنا المتقضى حكم اى مع حكمه كالمكتسب من مقتضى تاييد وهو تاييد للمقتضى فيكون مقتضى صفاته الذي فيه حكمه كالمكتسب
 بوضع خبر التبع بجملة مركبة من متبداً وخبر كان المتبداً الثاني مع خبره خبر للملاول كقوله زيدا بوجه منطلق وكثيراً القريب فانه يجب
 للملك في القريب موجب الحق بالحق للملك مع حكمه وهو الحق مضافين الى الشرائع اى كان شر القريب عتاقاً وناجياً من الكفار
 اذ انوى ولا يقال هذا يقتضى ان يكون مقتضى هو الاصل وتوقفه على مقتضى واقضاه اليه يجب ان يكون هو متبعاً للمقتضى والمشيء هو
 لا يجوز ان يكون اصلاً شئ وتبعاً له لا ان يقول المراد من كون مقتضى اصلاً انما لا يثبت في ضمن مقتضى وانما يثبت ابتداءً بعد اوس من تبعية
 مقتضى انه ثبت ضمننا وتبعاً له ولا يلزم من توقفه عليه تبعية له كالصلواة توقفت على الوضوء اى اصل له وليس تبع تبع وعلم بما ذكر
 اشترطه جميع شرائط مقتضى فان ثبوته لما كان بطريقة التبعية يلزم ان يكون صالحاً للتبعية مقتضى فاذا قال لعبده
 اعق هذا العبد من كفارة يديك لا يصح ولا يثبت عتق الماسور بهذا الامر اقتضاه لصحة كما ثبت البيع اقتضاه لصحة قوله اعق
 عبيدك معنى بالعد لان ابلية الاعتاق اصل لسان التصرفات فلا يصح تبعاً لبعض فروعهما وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار محاطين
 بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتاً اقتضاه تصحيح الخطاب بالشرايع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصح تبعاً لما
 هو ووجه وكذا لا يثبت الفعل الحسن بطريق الاقتضاه في ضمن القول كالقبض في قوله اعق عبيدك معنى بغير شئ حتى لو اعقته
 يقع من الماسور لا عن الامر عند اى حذيفة ومحمد رهما امد لان الفعل الحسن لا يصلح تبعاً للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاه
 ويلزم ان يكون ثابتاً بشروط مقتضى لا بشروط نفسه لظاهر التبعية ولو اعتبر شرطاً لنفسه لصار مقصوداً بنفسه فلازم اعتبار شرطاً للتبع
 وهو مقتضى كالعبد يصير بقيا وان كان في غير موضوع الاقامة من المولى وكذا الجندى منية السلطان والمرأة منية الزوج وطالب
 ان لا يغير المذكور عند التصحيح بل لو اختلفت سبباً الاصل وفساداً ظاهر يلزم ان لا يصح اذ لا يصح سبباً حتى الى اثباته بالاقتضاه يكون ثابتاً بشروط نفسه
 لا بشروط مقتضى وشكك المشهور قول الجليل غير الحق عبيدك معنى بالعد وهم فان هذا لا يجوز ان الملك لان الاعتاق لا يصلح بدون الملك النص وقوله
 عليه السلام لا تعتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك مقتضى سبباً فيثبت البيع سابقاً على الاعتاق وصار كأنه قال بيع عبيدك معنى بالعد ثم من ولي في الاعتاق فاذا فعله
 الماسور كان العتق واقعاً الامر بان عليه كالمكتسب البيع لاقتضاه لم يغيره شرطاً لنفسه لا بشرطه فيقول لا يثبت فيه غير المالك بالارادة بل ثبت بشرط مقتضى

فكلاما متعلقا بالشرع يقال بالشرع وقوله عز وجل اسمه فقلنا اذنبنا الى القوم الذين كذبوا بايتنا فدمرهم ثم تدرى اي فخذ منها علم بوسنوا واطروا
على الكفر فدمرناهم تدرى في نظاير الكثرة ولا يمكن ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست باسم شرعية بل
لذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذا العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقضي وهو المقرر عند التبرج به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكل من عند التبرج قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقضي وعدم الرد وسنفي المحذوف يتحقق الفرق
بينهما وفيه من غير ما يصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجها بعد ان المقضي شرعي كنبوت المصداق الذي هو المطلق في قولنا ان طابق فانه
لما وصفنا بالاطلاقية فحق ذلك وجود المطلق من قبل البيع ومفعلا بالاطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لثبوت ثبوت المصداق
في قوله لطفك فذلك ولاننا في الكلام لا يتغير بغير المقضي ويخرج المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث ان ليس من شرط المحذوف ان يتغير
لان ليس يتابع فان الابل ليس يتبع للقرية وشرطي المقضي ذلك لانه يتبع الرابع انه في باب الاقتضاء يكون المقضي والمقضي مرتبطا
للمكلم كما في قوله لا تنطق بمك عن ياك يكون الاتفاق والمكلم مقصود من الامر وفي باب المحذوف يكون المحذوف هو المراد ومن المصح
في قال المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية جواب الابل دون القرية وانما من ان المقضي لا يقبل لعدم عندنا والمحذوف تقبل عندنا
فصله عن المقضي والاقبال لما انفصل المحذوف عن المقضي مما رفسام هذا الفعل خمسة لاننا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان الحكم العبادية
الانقسام اربعة ثم من تلك طريق المتقدمين يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تقبل فارق بينهما لان
الكلام قد يتغير في المقضي ايضا فان قوله اعتق عبدك حتى يتغير بالمقضي وهو البيع لان البيع بعد على تقدير ثبوت ملكا لا سورا بل
للمدبر ومنار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدك حتى يتغير في المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد ظهوره كما بينا في قوله تعالى قلنا انما
نصيبك الحجر واشاء انك من المجرمين لانني شأنا لا بد له من كلام يحتمل فيه الى انصار ولا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقدير الكلام في
وعدم الرد وسنفي المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لا يشتر كما في التقرر وان اشياء اخرى اوجازا وتغير او كان كذلك
الكل با ما وهذا وقول المقضي يتبع المقضي وتقريره فلا يصلح بغيره لكن المقضي يتبع مجموع الكلام وتقوم بمعناه لا افراد كلماته وذلك ما
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون سبلا المقضي بل يكون مقرا مستحجا والمسائل التي تحت فيها نية العموم وهي التي حتمتكم على مخالفة المتقدمين
فلبست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصداق في قوله لطفك نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه فعل في فعل
والكلامان بيان عن شي واحد لان احدهما او جزئيا لا سورا المقضي فكان المقضي مذكورا فتفتح فيه نية التبرج واعلم ان التعريف المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقضي والمحذوف قسما واحدا لكن عندنا من جعل بينهما لابين
ان يرد فيه قيد تميز المقضي عن المحذوف ليعبر عما نسب اليه يقال واما المقضي فزيادة على ان ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا
غوه واما ما يستقيم المحذوف قد ايت في بعض مصنفات نحو الاسلام من عند المقضي عبارة عن زيادة ثبت شرط الصحة حكم شرعي قوله انما ثبت
بمقضي انما لا يحل تخصيصه لا يتحقق فيما يصور فيه التبرج وهو قهر العلم على بعض سميات به لئلا يتقل فلا بد ان يكون المقضي لا عموم له عندنا
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل عموم لانه يميز بين من كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنسب دون القياس فيجوز فيه عموم كما يجوز في من قبلنا
من عوارض الالفاظ وهو غير لغوي حقيقة ولا تقدير فلا يجوز فيه عموم وذلك لان ثبوت المقضي للحاجة والفردية حتى اذا كان المنصوص عليه كالمذكور
المقضي معلوما والثابت بالفردية يتقدر بقدره لا حاجة الى اثبات صحة عموم المقضي فان الكلام مفيد مدونه فيقضي فيما ذكره من ضرورة وهو صحة الكلام

قوله فصل ومن الناس من عمل في المصنوع ما يشبه ما ذكرنا من فائدة عندنا واعلم ان عامة الاصولين من اصحابنا في
رجحان التسمية في المنطوق والمفهوم وقالوا دلالة المنطوق بادل عليه اللفظ في محل النطق وجوابا ما سمعناه عسيرة
واشبه ما قد تضمننا من ذلك في القليل وقالوا دلالة المفهوم بادل عليه اللفظ في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم يوافق وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم المنطوق به وسمونه ذوى الخطاب ولحق الخطاب الفيض الموالي الذي سميت به دلالة انهم والى مفهوم مخالفه يكون
 يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم وسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه بتخصيص اشئ بالذکر ثم متعونا هذا القسم من المفهوم على
 اقسام فتمت ما بدأ الشيخ رحمه الله بذكره بقوله منها اى من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء عنهم ابو بكر الدقاق والوجه المسرور والى
 الخاطبة الا شرعية ان التخصيص على اشئ باسمه علم اى بالاسم الذى ليس له صفة تنوار كان سهم منس كالماء في حديث الغسل بالاشياء
 حديث الربوا او سما علم كزيد قام او قايما بوجوب تخصيص الحكم بالمفهوم عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره وسمى هذا مفهوم للتعبير
 في ذلك بان مفهوم القرب لولم يوجب التخصيص لم يظهر التخصيص عليه فائدة اذا فائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرح غير مفيد
 وبان لو قال لمن يخاصه ليست اى بزانة ولا حتى زنت تبادر الى القسم منه الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن ليلا لما تبادر الى القسم بل لا
 موجب للتبادر الا لادله لا يورده قوله عليه السلام الما من المارقان الانصار رضى الله عنهم فهو تخصيص منه حتى استدله على نفي وجوب التمسك
 بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحى العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفرق الاول من الاستدلال بمفهوم
 هذا الحديث ولكنهم قالوا اينش مفهومه قوله عليه السلام اذ اتقى تحت ثاقل وتوارت الحشوة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان
 مفهوم القرب حجة قوله وهذا فاسد اى ما قالوا ان التخصيص بالاسم يعلم يدل على تخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظنوا انى الا
 الحرم الارزبة انفسكم لم يدل ذلك على اباته انظلم في غير ما قال عز ذكره ولا نقول لشيئ انى فاعل ذلك هذا الا ان يشاء الله الا ان
 نقول ان شار الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالبعد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يكون
 احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل من فيه من الجنابة فم لم يدل ذلك على تخصيص الجنابة دون غير من سباب الاغتسال لان
 لم يتنا وليجى المحل الذى اوجبه الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اى لا يوجب في ذلك المحل نفيه ولا اشياء قال الشيخ رحمه الله
 رحمه الله في شرح التوقيف النص رتبة اوجب حكما مقيد باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يعسر النص
 فيه لك الاسم فانما من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناول لها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب
 فلان لا يتناول سائر المحال النفي الحكم ان لم يوضع للنفي كان الوجود رتبة في بعض النسخ لو كان مفهوم القرب حجة لكان يلزم من قول القائل لا يجوز
 ومحمد رسول الله كفى القائل فاسد لانه يورى بظاهره الى ان غير زيد ليس بوجود وفيه انكار وجوده لكان جل جلاله وان غير محمد ليس برسول الله
 وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يورى اليه واما الاستدلال من الانصار رضى الله عنهم على تخصيص الحكم على الماء فليكن
 كما توهم الحفم من دلالة المفهوم على تخصيص بل بلام التعريف مستغرة للجنس المعرفة عند عدم المعهود والموجبة للاختصاص او يورى في بعض
 الروايات لا امار الا من الماء وفي بعضها ان الماء من المارقان ذلك يوجب المحصر تخصيص بالاتفاق الا انه لا دل على وجوب التمسك
 من المحصر والتعاس ايضا بقى الاختصاص فيما واز ذلك مما يتعلق بالمتن ومما رتباه وجوب جميع الاغتسالات التى تتعلق بتطهير
 المشوهة تخصص بالمنى لا يجب بغيره فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت فغيره
 لان الماء رتب عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الحثمين وتواري الحشوة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه
 فافهم مقاصد عند تقدير الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحديث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال فثبت
 الى الماء وكان براهنا قولا لا بموجب المصلحة والمطابقة والتخصيص عندنا ففى ان يتناول المستيطون في علمه بالنسب فثبت ان الحكم بانى غير

المنصوص من الموضع لينا لدرجة المحتجبين وثو ايسم ونذا لا يحصل اذا ورد النص عما يتناول الجنس كذا ذكر شمس الاميرة رحمه الله
 قوله ومنها اسى ومن الوجوه الفاسده التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل
 وجود الشرط ولكن بذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل التعليق وعندنا ثابت بالتعليق فغنى قوله ان دخلت الدار فقام
 طالع عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر له زمان وجود الشرط وعندنا ثابت بالتعليق
 ضمان في عدم الشرط فالشرط يدل على وجود الشرط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفاءه عندنا في حقه الله تعالى جميع افعالنا
 ونعمي نذكر مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا جيعت اولى سمى بوصف خاص بان كان الاسم قائما ولكنه قيد بوصف مختص ببعض كقوله عليه السلام
 في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله فلو كان قوله تعالى يحكم بالانيون الذين سلطوا
 قاذبه وصف بنيامين جسيم وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد لجميع الجوارات يدل على وجود حكم
 عندنا هو ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندنا كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفه ولهذا اى ولان عدم
 الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز في شافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وبعدم طول الحرة والوصف وبموالاتها
 المذكورين في قوله تعالى ومن لم يتطعم منكم طولا ان ينكح المحصنات للمومنات اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
 فما ملكت اسماكم من فتيانكم لمومنات اى فليكن ملككم من الامهات المسلمات والمطلقات الفصول والفقي والفتيات الشابات والنساء ليسمى اى
 والامة فقي وفتاة وان كانتا كاسية بين لانهما لا يقران توقير الكبار لقمان الله تعالى لما علق حمار نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد
 الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة
 لقوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجب طول الحرة لقوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عند شغل
 اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت يدى عدم طول الحرة وكون الامة مومنة وخشيته المحضه وبموالاتها وان لا يكون تحت
 اية اخرى نكاح او يملك يمين لان جواز نكاح الامة عند فروعى دعى انما يتحقق عند اجتماع هذه الشرط لا يلزم عليها ان لا يكون
 مفهوم قوله المحصنات المومنات حتى يصل طول الحرة الكتابية مانع من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول
 الكتابية مانعا لو كان مانعا لما كان بقية الامان فائمة لا يقول العمل بالمفهوم انما يجب ان لا يعارضه دليل اخر وقد عارضه
 جهنا فان صيانة الجوز من الاسترقاق واجب مما يمكن وقد امكن الصيانة من نكاح الحرة الكتابية مع رعايته وصف الامان
 في المولد فانه يمنع خير الامورين دنيا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاصفهاني و
 من اصحابه اذا وجد طول وميتة ولم يوجد موتة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وما صله اى وحاصل ما قال الشافعي
 في سلو المفهوم او حاصل في الكلام انه اى الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند عدم لان شرطه يمنع كذا بشرط
 بربيل ان الحكم يثبت عليه كما يتوقف على الشرط فانه لو لا الوصف لثبت الحكم مطلق الاسم كما انه لو لا الشرط لثبت الحكم في الحال
 الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بفعل الدار في قوله ان دخلت الدار فقام طالع عدم الطلاق كما يتعلق بفعل الدار فقام طالع عدم الطلاق
 فانت طالع فلما نظر الموضع اثره على طالع الشرط اى به قوله واعتبر التعليق بالشرط علاني منع الحكم دون السبب اثر التعليق
 المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم من المشيئة الى طمان وجود الشرط ولا يمنع السبب من الانقضاء عنده فكان السبب موجودا وجوبا

في الحال لكن التعليق يقع وجود الحكم الى زواله وجود الشرط فكان عدمه معناه ما الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن العمل
على استينافه يكون السبب وجوب الحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصل الذي كان قبل التعليق على عدم الشرط فيقبل
التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لا مزية انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق من وجوده ورواينا
بأنه في حكمه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق لما سيجب الشرط كما هو ثابت في الشرط
وهو معلق في نفسه ولكن لا يثبت لما كان الشرط فيمنع ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة بمنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وبولغير التعليق المحس فان تعليق يقتل لا يؤثر في نفي السبب
استقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو المستبعد وكذا التعليق بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف كالمالك
هو المانع للثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولولم يزل التعليق بالشرط والخصيص بالوصف على ان الحكم
عند عدمه لم يكن لذكرها فائدة فانه لو استوت العلوية والسياسة في وجوب الزكاة واستوى عمل الطول ووجوده في جواز الكحل الا ترى ان
لذكر السائتة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص اعداد الفقار والسغار وتعليقهم بالشرع فائدة بمنع تخصيص الشارع وتعليق اولي الا ترى ان
غير الشارع وتعليق بوجوب العدم عند العدم فان من قال غير ان فعل عبد ذي الدار فاعترضه كغيره من لغة ولا يفتقر ان لم يدخل الدار حتى كان عدم
الدخل يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوز ومن قال غير ان فعل عبد اسود فاعترضه من لغة في شرط الا يفتقر فكذا التعليق صاحب الشرع وتخصيصه
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساس اللغة وقواعد قومية ولذلك ابي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب الطين الشائنة
بمنه فالتعليق الطلاق والعقاق الملك بان قال لا مزية انت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كملت زوجة امرأة فبي
طالق او قال ان اشترت عبد افترقا او قال بعد الغيران ملكك او شترتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعقاق بهذه
الامان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد له ان يقاوم من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشرط الملك
في المحل ليعتقد سبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا فعل المحل عن الملك لنا كما لو قال لا مزية انت طالق او قال لا مزية انت طالق فبي
تزوجت او شرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعترف رقية او ظلم عسقا كبر او كساهم قبل الحنث جازعده
لان اليمين سبب للكفارة ولهذا الضمان الكفارة اليها فيقال كفار اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب اداها فكان التعليق بمنزلة تعليق
ذلك كفارة اياكم اذا ملتقم حنثكم من غير الحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء مترخ اى ستاخر عنه اى سبب
بالشرط اى سبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التحجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء بانه يستحيل الزكاة والدين التحجيل وكذا التكفير
بعد الحج قوله والمالي تحيل الفصل بين وجوبه وجوب اداها شارة الى الفرق بين كفارة المال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تحجيلها
قبل الحنث عنده بخلافه الاول فقال الواجب المالي قد يفصل نفسه وجوبه عن وجوب اداها لان المال يقلل الفعل فجاز ان يفصل المالي بالوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء بالنسبة بعد الفعل الا ترى ان من شتر شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل
طولن الا بجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فالأبعد في فلا يحتمل الفصل بين وجوبه وبين اداها يعني ليس وجوبه الا
وجوب اداها لان الصلوة ليست الا اعتقادا معلوما وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء
فانه يكون عدم اصل الوجوب فمؤخرة ولما تأخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالايجل علم ان اصل الوجوب متوقف قبل فلا يجوز الاداء

كان مجامعة والنيق انما لا يصح من الجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تجزأ الكلام صحيحا شرعا على وجهه انفسا واذا ثبت
انه بمنزلة التجزأ يراعى للوقوع وجود الحمل عند وجود الشرط فالجواب ان الحكم من الحالات يوجد عند التعليق فيراعى اليه في الحكم في ذلك الوقت
والوصول الى الحمل عند وجود الشرط فيراعى وجود الحمل في ذلك الوقت كذا في شرح جامع مشيخ الامنة رحمه الله قوله اي ولا يعلق بشرط لا يعلق بالطلاق
علقت لا يعلق بان قال وانما لا يعلق لم يعلق او قال ان طلقته امراتي فعدي حرثم قال لما ان دخلت الذرافقات طالق لا يثبت
في اليمن الاو ل قبل وجود الشرط في اليمن الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التعليق في
اليمن الاو ل وهو موجب الشافعي رحمه الله الفيا فقد ذكر في الوجيز والتمهيد والمختصر اذا قال ان طلقته فانت طالق ثم
قال لما ان دخلت الذرافقات طالق لم يقع شيء لانه ليس بتعليق فيكون هذا استدلالا بما هو صحيح عليه والزاما به على المخبر قوله في
ودخل الشرط في الطلاق والعناق واخواتها خلاص شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار دخلا على الحكم دون السبب
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل المائتات ومن لا يحتمل الخطر لانه يودي الى الفخار الذي هو حرام وفي جملة مستقلا
بالشرط خطر تمام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز بيع سائر الشروط ولذا انبى النبي عليه السلام عن بيع شرط
الا ان الشرع جوزه في ذلك مرفوعة دفع الغبن فكان نظرا كل المتيقنة حالة الخففة فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بحيلة داخل على الحكم دون
السبب لانه لو جعل داخل على السبب لم يعلق حكمه الفيا مرفوعة استحوذت به الحكم قبل السبب ولو جعل داخل على الحكم لاعتقد سبب الخصال
ولم يعلق بالشرط الا ان حكمه تاخر عنه والحكم ما يحتمل التاخر عن السبب وكان جله داخل على الحكم او ل لتعليق الخطر مع حصول المقصود
وهو تدرك الغبن فاما الطلاق والعناق ونحوها فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخل على اصل السبب اذ لو جعل
داخل على الحكم كان تعليقاً من جهة دون وجهه والاصل هو الحكم في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض منها
فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع كجمله على ان اوى
المستعمل فيه يقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على فتلون عمل كذا التعليق فاما
اذا قلت ازور على ان تزودني كنت معلقا زيارتك زياره ما حجب ويكون زيارتك سابقا على زيارتي
على هذا جماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار
بالبيع ونجونه فينعقد البيع سابقا ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار مع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في
اشع ولهذا لا يولان في اشع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو علق لا يبيع فباع بشرط الخيار لم يثبت لان البيع قد تحقق لما
لم ينع شرط الخيار عن الانقضاء وينبغي ان يكون هذا لا لعناق ايضا لان الشرط لما كان داخل على الحكم دون السبب في غير البيع
عنده كان داخل على الحكم في البيع بالطريق الاولي واليه اشير في الوسيط للفرق في وجهه حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار جازم
واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في ما خیر الملك في قوله بل ثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار للملك ان كان
لغيره فاما الملك لمن لا الخيار واذا ثبت ان فيه في المستثنى مثل هذا ففقد الفرق وتم الاوامر قوله واذا ثبت ان التعليق بالشرط امر
في السبب باعلام سبب قصد الى زمان وجود الشرط لاني احكام السبب قصد لكان الشافعي رحمه الله في تعليق الطلاق والعناق بالملك ان
يحل وجود الشرط من محل الاضرار اليمن الزم وهو موجود فاما الملك في الحل فانما يشترط لا يوجب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بحاج

لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا ان يعبر بها فان عتقنا بوجود الملك في الحال حين يصير سببا باوجهه الى الحل فحتم
 التعليق باعتبار هذه الامور لم يبين ذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في الحال فحتمنا الملك في الحال ليس سببا
 عند وجود الشرط باعتباره لا يظهر من ثبوته قالا مل يقاءه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط فهو التعليق
 باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاول دليل على كونه سببا لان كونه سببا لا يوجب بشرطه بل يوجب
 ان يثبت فعله كقارة تلك اليمين فمنع التعليق باليمين عن ميرور سببا للكفارة في الحال ولكنها بعرضية ان يصير سببا فصحت
 الاضافة اليها فقتل ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الادراك كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور بتعجيل الصوم قبل الحنث والدليل على
 ان اليمين ليست بسببا للكفارة في الحال ان ادعى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعة موجبة للبراءة فحنث
 الذي هو صفة فستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التي بنيت على الحنث الا انما لما احتملت ان يصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب
 حيث ان الكفارة اليها توعد سببا للكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكاة لان السبب وهو ملك النصاب تحقق
 في اول الحول الا ان وجوب الاداء تارة الى صيرورة حليا ومتى تم الحول يستند هذا الوعد الى اول الحول فيظهر ان الاداء
 واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسبب ثبت متعصرا على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التاجيل لان
 الاجل لا يمنع السبب عن الاعتقاد لانه لا يمنع عن العمل به بل يوجب الاداء الى حين الحول لا غير يجوز الاداء قبل حله فحقق
 السبب ونفس الوجوب وما ذكرنا من الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان قلت الاداء
 كانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البر
 عدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه لا يوجب الحنث فلو كان سببا لم يفتقر
 من الاضافة في مثل قوله انت طالق عند ادائه حر بوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا للنع
 الا ينافي الاضافة اعتقاد السبب بل تحققه فذلك قلنا انما قال قد علم ان الصدق يدبرهم عند فعله يجوز ولو قال ان فعلت كذا ففعل
 ان الصدق يدبرهم قاراه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز التحقق لسبب في الفصل الاول وعنده في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا علم
 جاز ان يملك المبرم ان التبرير تعليق يتحقق بالموت ولو كان التعليق بالنسبة لسبب من الاعتقاد لجاز تملكه كما في التعليق بغيره من
 الشرط لا بفعل المانع من السبب في سائر التعليقات فالحكم قبل وجود الشرط لا يبين واليمين بالنسبة للمنع وهو المقصود فاما اذا
 التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم الجزاء لان الجزاء يتعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم ما خرج المولى فلا يقع
 السبب من الاعتقاد وانما حكم الخلافة لتعني الوصية على ما عرفت ولان الاصل هو ما خسر السببية الى زمان وجود الشرط كما بينا
 انه لا يمكن جهلا زمان وجود الشرط زمان طلاق الى الابد كونه كان حله سببا في الحال اولى اليه اشارة في المدية قوله وقرره اي فرق
 التفرقة بين المالى والبدنى ساقتلان حق الله في المال فعل الاداء والمال الله واما لعقد عين المال في حقوق العباد
 اي ساقت احتياجه فلا يوجب الاداء بعد تمام السبب فيقتض عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المساواة اصنام في وقتها
 جاز بالاتفاق ومن تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
 هو الفصل في جميع الحقوق لحصول الاستلزام واما المال وشاق البدن الثاني يتبادر بها الواجب فلما ان الاداء في البدنى التعليق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد المالي لا يفعل الا ان يقصود
 حصول ما يتبع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا انفق خبز مقداره ثم الاستيفاء فهو من تركه
 بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجرة الشكر وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما حصل
 بالفعل وهو مبرورة ان يوجب خطأ او مقصورا مثلاً فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادات ونفس المال ليست بعبادة لان العبادة
 فعل مباشر العبد بخلاف ما هو النفس لا بتعارضات الله تعالى باذنه فكان المال اية للاداء مثل البدني من غير تفرق ولهذا لا يوجب
 الواجب المالي من الشركة بلا وصية نفقات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتبادر بالتأنيب كالصلوة لان
 نقول المقصود وهو حصول المشقة لقطع طائفة من المال يحصل بالتأنيب والالتزام بفعل منه فالتعدي به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة
 لان المقصود هو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالتأنيب فلم يتبادر بفعله وسقط هذا الاصل جزئياً بخلاف الاستعمال بطول الجدة لان الله
 تعالى اباح النكاح الائمة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بشرط
 لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الجدة هنا ثابتاً قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحلل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند
 وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتاً من قبل وجود الشرط فكيف يصور ثبوته عند وجود الشرط اذا لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتاً في الحال
 ومتعلقاً بشرط متعلقاً بالشرط ليس ثابتاً قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد والمتعلق بهذا
 الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فالماضي هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقاً بشرط وذلك الحكم
 متعلقاً بشرط آخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبد اذا جاريوم نجيب فانت حر ثم قال اذا جاريوم اجمعة فانت حر كان الثاني محجواً
 ان كان سببه اجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرج جاريوم من ملكه في يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه في يوم الجمعة يعقوب باعتبار التعليق الثاني بان
 قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم الفيا والعلتم هو الذي اسه هذا
 فاما عند النكاح كمال الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا
 انما لا يجوز هذا من وجه واحد ولما نصيب من فوجايز الا ترى انه لو كان لعبد انكاحا ثم قال انت حر ان اكلت وشربت مع كل واحد
 منها ويكون الاكل كمال الشرط بالتعلق الاول وبعض الشرط بالتعلق الثاني لولا بعد فاكل في غير ملكه ثم اشتراه ففقد ان يعقوب
 تمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اسه فائده في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدة كبرية كمال
 الآيات حال طول الجدة فان كمال الآيات وان جاز عندنا حال الطول لكن استحباب لمن قد رتب على تزويج الجدة ان لا يخرج الآيات ويكره
 ذلك اذا تزوجها او بشرط خرج على وفاق العادة كقول تعالى فكا تبوهم ان علمتم فيهم خيراً فليس عليكم جناح ان تعفروا من اصلوة لان حقهم
 ورأيكم المسمى في حكمه وذلك لان الرحل لا يخرج الآيات في العادات الا عند العجز عن كمال الجدة وليست كف من ذلك فخرج الله تعالى
 هذا الحكم على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البربري قوله ومنها في بعض نسخ ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة
 ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على التقيد اي يحكم بان المراد منه ما هو المراد من التقيد واعلم ان كل شيء من المحدثات لما فيه حقيقة وكل
 لا يكون المقصود منه عين المقصود من تلك المباشرة كان متغيراً لها سواء كان لازماً لها او مفارقاً لان الانسان من حيث انسانيته ليس بالاشياء
 فلما انه واحد لا واحد مما قبله ان متغيراً لها وان كنا نعلم ان المقصود من كونه بشراً لا يتكلم عنها فاللفظ الدال على الحقيقة هو حيث هذا

أي نحن باعتمادنا راضون وبذلك نكتم حاشية الاطلاق في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز
 ترك ظاهر الاطلاق الى تقييد من غير ضرورة ودليل بحجج الظن والتمسك كما لا يجوز عكسه وثبوت التقييد في الحاشيات والذكرات والشعر
 للتعطيل وعدم الاستقلال وانما من حوز المحل بالقياس كما اشرنا اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها من جنس واحد
 فقد بني كلامه القياسي على ان المفهوم حجة فاما بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشروط وانما لا يوجب عدم الحكم عند عدمه بل لا يوجب وجوبه
 على ما بينا فلما كان النفي حكم النقص التقييد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه لعلامة جامعة كما اذا كان النفي منصوباً عليه وكما
 يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل متقدمة بوصف الايمان فاجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائره
 من الكفارات لانها من جنس واحد كما يتعدى حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما لما رآه ولا يقال
 هذا يتعدى الى افيه نفس بالاطلاق لا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن التقييد غير مستعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف
 غالباً عن النقص فجوز تقييد حكم الوصف اليه بالقياس ولما لم يحزم المقيّد على المطلق لان المقيّد ناطق وفي حمله على المطلق والذي هو كونه
 بالقياس من ابطال التقييد المنطوق به فلا يجوز ادعاءه ثبت طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الطهارة وطهارة في
 صوم كفارة اليمين وطهارة بطريق المحل مع ان الكل من جنس واحد لان التقاوت بين هذا الاشياء ثابت باسم العلم وهوهم اشهر من ثباته
 ايام ستمين سكيناً وعشرة مساكين ونحو ذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم اذ المتيقن العدم به في المحل المنصوص
 لا يمكن تقييده الى غيره ولا ان يقيده لغيره محال فلهذا لا يمكن جعل المطلق على التقييد يعني اذا ورد في الحكم دليل انه ذكر ووجه في السبب بعد هذا القول ان
 كان في حاشية واحدة دليل على انما ان كان في حاشيتين لا يمكن جعل المطلق على التقييد بالطريق الاول وقوله بعد ان يكونا حكمين اي بعد ان
 يكون المطلق والمقيّد وروا في حكمين او بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيّد وروا في حكمين بشرط ان انما ان كان في حكم واحد لا ينفصل
 المحل وقد عرفت انما اذا كان في حكم واحد في حاشيتين لا يجوز جعل المحل فكان هذا احتراز عن اجتماعهما في حكم واحد في حاشية واحدة لاني ما بين
 فيكون معنى هذا الكلام لا يمكن جعل المطلق على التقييد في حاشيتين اصلاً لاني حكمين لاني حكم واحد ولا يمكن التقييد في حاشية واحدة اذا كانا في حكمين
 فاما في حكم واحد في محل وذلك لان الاطلاق هو المقصود كالتيقيد فان الاطلاق ينبغي عن توسعة الامر وتسهيل على المتكلمين في التقييد
 عن التقييد والتقييد عند إمكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحاشيتين يمكن العمل بكل واحد منهما او يجوز
 ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حاشية واحدة والتقييد هو المقصود في هذا الحكم في حاشية اخرى كما في اعتناق الرقبة في كفارة القتل
 واليمين وكذا يجوز ان يكون التقييد مقصوداً في حكم حاشية واحدة وتسهيل مقصوداً في حكم اخرى تلك الحاشية كالصوم والاطعام في كفارة الطهارة
 فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر والاوجه الى اثبات التقييد بالقياس القياسي لا يستلزمه ابطال النقص المطلق والقياس المودى الى ابطال
 النقص باطل فاما اذا كان في حكم واحد في حاشية واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يصح ان يكون الحكم الواحد
 في حاشية واحدة في حالة واحدة مقيّد ومقيّد في حاشية واحدة فلا يمكن جعل المطلق على التقييد في حاشية واحدة ولا يوجب جعل المطلق على التقييد في حاشية
 فلا ذلك حملنا الصيام المطلق عن التعلق في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على التقييد بقوله بن سعد وفي قوله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
 لان قرات لما شتهرت حتى جازت للزيادة بها على الكتاب اجمع المطلق والمقيّد في حكم واحد في حاشية واحدة والعموم هو العدم لا التصور ان
 يجب متتابعاً وغير متتابع في حالة واحدة فوجب جعل المطلق على التقييد ضرورة ولو لم يحل ازم القياس ان يجب عليه يوم سبعة ايام متتابعات

ان

Digitized by Google

فيه لوجوب الشرط الاطلاق عند فلا يلزم الاستيفاء فان قيل قد ذكر في هذا المبحث وغيره ان كثرة الظاهر لو كانت بالاطعام ليس له ان يجامعها قبل التكفير
 في ذلك بل على ما اشترطه التقييد فيه ولا وجه سوى الحمل فانما الشرط ذلك المعنى في الاطعام بل المعنى احرى وهو احتمال ان يقتدر على الاعتاق او اصاب
 قبل الاطعام فيقتل الكفارة اليه فلو وطئها لوقع التكفير بالاعتاق والاصيام بعد التماس ذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد اي مثل
 دخول الاطلاق والتقييد في الحكم فقولنا في السبب ان يجري كل واحد منهما على سنة ولا يحمل المطلق منهما على التقييد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب
 ادواؤه عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص التقييد بالاسلام
 وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على التقييد لانه لا فرق بين اي لامة اتمته اي لامة اتمته في الاسباب او في
 يكون بشئ واحد اسباب متقدمة شرعا وحسبها للملك والموت فوجب الجمع بين النصين ولعل لكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في
 حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثة فان قيل ان المطلق على التقييد هو الذي ادى الى الغاء التقييد فان كان التقييد فان حكم العبد المسلم يتناول
 اسم العبد كما يشهد بحكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر التقييد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل وروى التقييد لعل به من حيث
 انه مطلق ولعله روي لعل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص التقييد وليا على ان يفهمه اولى بالسمية وان شرعنا
 للشارع حيث يوجب سببا بالنص المطلق فصار التقييد مقيدا فاما ان يمكن لعل بها واما احتمال الفائدة قائم لا يحمل النصان نصا واحدا
 باسمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز البطلان صفة الاطلاق لطلب فائدة التقييد عند مكان الجمع ويجعل سببية مفهوم
 المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم التقييد ثابتة بالمطلق والتقييد جميعا وليس يستبعد في الشرع اثبات شئ بالنصين ونصوص
 كالصدقة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والتقييد في الشرط كما في نصي شهوة النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على التقييد ايضا
 انما النكاح لثبوتها فاسقين كما يقع لشهادة عدلين لا مكان العمل بها او يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه يقع بانها
 وجوب لا يقع عند عدسها ويكون فائدة التقييد الاستحباب والفضل حتى كان استحبابا لعدلين النكاح اولى
 من استحباب فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واشهدوا لشهادتي من رجالكم
 واشهدوا اذا تباعدت عني الميعة وهو قوله واشهدوا وادوى عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل
 ان جاءكم فاسق فباعدوا اي فتنوا وكذا اشتراط السوم في نص الزكوة ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام
 في خمس من الابل شاة على التقييد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل نص في الزكوة عن غير السائمة وهو قوله
 عليه السلام ليس في العواجل والحواجل ولا في البقر المشقة صدقة وكذا اشتراط تبلغ هدي التبعة والقران الى المحرم لم يثبت بحمل
 النص المطلق عن التبع وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فاستسمن اليه على التقييد به وهو قوله عز وجل في ذرا العبيد
 بالغ الكعبة بل لصحة قوله تعالى ثم صلها الى البيت العتيق وبشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدي ويقل الى مكان ولا سلطان
 وجب النقل والامراء اليه سوى المحرم قوله وهو نظير ما سبق اورد في هذا الكلام جواب سوال يروى على سبيل التعليق بالشرط
 ولم يذكر هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحمل كما يتقبل وجوده فان حل الامة لما علق بالشرط عدمه انما
 لا يمكن ان يجعل ذلك على لبعية ثابتة قبل وجود الشرط لان شئ الواحد لا يجوز ان يكون بخلافه فالتقييد او علق بالشرط كان قاطعا
 لعل المطلق والتقييد لواردين في السبب لعدم حمل احدهما على الآخر بل يثبت ان التعليق شئ بالشرط لا يلزم لغيره في عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد

كالمعز الى العدا بان قال له ان تعدي معنى فقال والله لا تعدي اوقال ان تعديت فبعدى حر انصرف الى ذلك العدا حتى لو تعدي في ذلك اليوم في منزله او تعدي معنى يوم اخر لم يحث خلافا لفر لانه انجج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك العدا فاستيقظ به ويصير كانه قال ان تعديت العدا الذي دعوتني اليه فكذا او نها كما انجج بالرد راجع منصرف الى نقد البليد بدلالة الحال وكذا اذا قيل انك تغسل اليه في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فبعدى حر فان يمينه تخفى بالاختصال المذكور لان كلامه خرج جوابا لكلام الاول من غير زيادة قوله فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا تعدي اليوم او قال ان تعديت اليوم فبعدى حر اوقال في مسئلة الاختصال ان اغتسلت اليه او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالعدا المدعو اليه وبالاختصال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تعدي اليوم في منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة بحيث لا نال وجهنا متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والقاد الزيادة ولو جعلناه مبتدئا كان على حكمة فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افاة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لما مع الصريح فذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب باعتبار الحال عمل بالسكوت وترك العمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحمل الجواب فانه قد يزداد على الجواب للتأكيد كما مر ولا يصيدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لا يماه من حيث انه يصح جوابا لا لنوع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذلك قوله نعمي يحمل وقوعه للتلاوة او القضاء المتركة او الشرع زيادة في الصلوة او السهو فلما قل السبب بمقتضى عموم القسمين الاخرين ظاهرا لان المصدر الذي دل عليه الكلام مكررة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يخلو عن تحمل وكلف وما ذكرناه او لا اظهر او وفق لعامة الكتب فان قيل بالفرق لابي يوسف بين مسلي العدا والاغتسال وبين قوله كل امرأة لي فني طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تخصص بهذا العام عنده بهذا السبب حتى لم يطلق هذا مرة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالعرف وهو قسم اخر فرض عليه في مختصر المتقوسم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب العموم بخلاف والكلام فيها دراهمنا سبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم انظر في الكلام الى المقصود والتكلم فيجزان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره لظن العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به ومنها غرضه ارشادنا وذلك تحصيل تطبيق غير لا تطبيقا فلا ثبتت العموم بل تخصص لغرضه ولم يدخل في الايجاب لكن ابغينفة ومحمد للقول ان كما احتمل ان يكون غرضه ارشادنا كما احتمل ان يكون اسخاطنا وزجرنا لولاها عليه هذا الاعتراض فلا يجوز ترك الحمل باللفظ بهذا التحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة باقالي بعض اهل النظر من السلف لانه القرآن في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو ليجب اقران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورة ان حرف الواو اتي دخل بين الجملتين تأنيديتين فاجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عند من حتى قالوا ان قران الجملتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليجب سقوط الزكوة عن اصابي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للساواة في الحكم وانهما وان المعطوف اذا كان ناقصا ليشترك الجملة المعطوف عليها في النجس وانما بان الواو اللطف في اللفظ ولهذا يسمى واو اللطف

وموجب العطف الاشتراك ان يقتضي النسبة ولذا اذا كان المعطوف مترابعا عن الخبر فانه يشترك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم
اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا باجملة الناقصة والدليل عليه ان القرآن في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحجة بجميعا بالشرط والكان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع وتسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويقتضيه حكمه لا يشترك فيه كلام
اخر كقولك جاني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانما لما انقضت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة المشتركة في الخبر ضرورة الافادة وبهذه الضرورة عدت في عطف الجملة الناقصة على مثلهما فلم
تثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة وانما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة
اي في عطفها على الكاملة لاقتضائها الى ما يتم وهو ان خبر فاذن ام اي الكلام المعطوف بنفسه لم يوجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
الا فيما يقتضيه اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد ثبتت الشركة اذ تحقق الافتقار فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون فضل العطف ولذا
اي ولان الشركة تثبت الافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان لعمري يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدى حر والكان تاما لتمامه لكنه ناقص
تعلقا لا عرف بدلالة الحال ان خبره يتعلق بالشرط لا بالخبر ولم يذكر له شرط على احدى فضاء ناقصا من حيث المعنى والفرض وقد عطفه على
المعلق بالشرط فثبتت الشركة للافتقار لزيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمره طالق لا يتعلق طلاق عمره بالشرط
بل يتجبر لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمره لان خبر الاول يصلح خبرا لثبوت الشركة بالعطف حيث لم يقتصر دل على ان
مراده التفتيح بخلاف مسألنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزنيب طالق ثلاثا وعمره طالق فان طلاق
عمره يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثالث في حق زنيب يتعلق نفس الطلاق في عمره ولا يمكنه ذلك لا باعادة الخبر كما في قوله وعبد
حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان كانت فلانا ان شاء الله حيث يصرف الاستثناء الى الميمين عند
محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تامين بنفسه خبرا وتعليقا غير منقطع الى الاول لانا نقول لتعليق لو كان تعليق البطل وهو ان
الشرط لا يوفق عليه كالتعليق بمشية الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو لتعليق بشرط يوفق عليه لتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحذف
ههنا الا بطار حيث احمق الاستثناء بكلامه بعد تامة والاول ناقص في حق هذا التعليق لقوله وعبدى حر في حق حمل التعليق فيصرف الاستثناء
الى الميمين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشية فلان بان قال ان شاء فلان يصرف الى الميمين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى
على المجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فذلك يصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف
منقطع الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه اوفى بعينه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يقتضيه اليه ويوجد ايضا من جهة المنقطع ما يدل
على ارادة الشركة فيما يقتضيه اليه فاذا قد شئ من هذه الجملة لا يثبت الشركة ولذلك قلنا بانسقاء الشركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق ثنتين لعدم الافتقار وفي قوله هذه طالق وبهذا مشير الى عبده لعدم صلاحية وفي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق لعدم القيمة
فان المنكسر لو كان حريا لم يشرك لما جاءوا بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة
الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدم بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر على ما بينا فان قيل
قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية المناسب بين الجملة شرط حتى لو قال ثلث زيد مطلقا ودرجات الحمل ثلثون حكم الحقيقة

في غاية الجليل وفي عين الزباب محظوظ وكان جالينوس يأسر في الطلب والمختر في السراويل مستندة والقوسية بالادوي سجد عليه كمال السخافة او حذرة
من انفسه فدل ان القران في انفسهم يوجب ان في الحكم لم يحصل التماسب طعنا فمن لا يمكن ان التماسب من محسنت الكلام ولكن التماسب
الحكم لا يحصل بالتمسك لا يثبت الحكم وانما الحكم مفهوم فاما لا يمكن ان من محتملات الكلام وعليه في كثير من مسائل علم الحاشي ولكنه لا يصلح
منعنا الحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والتمسك العلم

فحصل في حده الامر قيل في حده الامر هو الفاعل الذي الى التحصيل الفعل لطريق المعلوم محدود من حيث هو مثل المأمور او وانه فانه التماسب او دعا
وليس بامر ولا يزم على انراة ان حقيقة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى التماسب انما لو صدرت من
الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء لا يسمى امرا ولهذا ينبغي قلنا الى الحق وسواء الادنى قيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء لا يصح ان يكون امرا هو في حده
يقول على سبيل الاستعلاء من التماسب الجاهل بطلان بصيغة فعل عن الطلب لقوله او يجب عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب اول الوجوب ونحوها لبعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير محقق على جهة الاستعلاء واريد بالاعتناء بالقيام به
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة يثبت به مجاز الالتماسكية واخر يقول فعل غير محقق عن المعنى وقوله على جهة
الاستعلاء من التماسب والادعاء وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والمعنى كلام فيكون قوله افضل او لا
تفعل عبارة عن الامر والمعنى ولا يكون حقيقة الامر والمعنى ولكن لا يعرف التفعل وانما يعرفون قوله افضل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في المعنى قوله وهو امر وهو قوله افضل من قبيل الوجوب الاول اي الخامس من القسم الاول اي قسم الصيغة واللقبة مما ذكرنا في القسم
العشرين ومن الاولى للتبصير والثانية للبيان وتتم ان يكونا للتبصير ايضا وقوله فان حقيقة الامر الى اخره اقامته الدليل على
ان الامر من قبيل النحاص ويقال بهذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعى وليا عليه ومعنى قوله هو من قبيل الوجوب الاول انه
قصا ركانه قال هو خاص لانه خاص فسادا فاما القول انه اقامة الدليل على الحاق هذا النوع بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان النحاص نوع
وحقيقة معلومة للسامع ولكن لا علم لبيان الامر من هذا النوع فالحق في هذا النوع ثم من انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع بمعنى
خاص كان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفة كذا وكذا ثم يقال لفرس معين هو دخل
في هذا النوع لانه انسان كذا فراده وعلما ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالألفاظ المترادفة مثل اسد وليث
وقد يكون على العكس كالألفاظ المنقولة وبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالألفاظ المتساوية فالحق بقوله
لفظ خاص وضع بمعنى خاص اشار الى ان لفظ فعل من القسم الأخير يشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من تكلم من الواقعية انه مشترك
بين الوجوب والندب الالتماسكية والتعديدا لا يشترك اللفظي وقوله وضع بمعنى خاص الى رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان معنى
الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا به بل انما يستفاد منه الالتماسكية فادعى ان الفعل ليس هو المختص بالوجوب
بالحق قالوا انفعال النبي صلى الله عليه وسلم موجب كالأمر والامر والامر هو ما هو عليه ان الامر موجب بان الايجاب يستفاد والامر والامر وان
المختص به ليس هو امره الحقيقة فيحصل به الايجاب كالحق فالحق في الفعل يقال انه ليس هو الحقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشترك
بينهما عندنا لا يسمى الفعل امر على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة أسئلة انه اذا قلنا ان
انفعاله التي ليست بسهل الذات والاطع مثل الاكل والشرب وما هي من خصائصه مثل وجوب النهي والسلوك والتعبد ونحوه الزيادة على

الاربعة والبيان الجمل مثل قطعه بالسارق من الكون فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيمية الى المرتقين فانه بيان لقوله عز اسمه فاسموا بوجوهكم
وايديكم بل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبي عليه السلام بكذا فقد بالك في احدي الروايتين عنه واني المباس بن شرح
عالي سعيد الاصطخري واني علي بن هريرة واني علي بن خيران من صحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه واصلح المطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تسمك الفرق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امر في قوله عز اسمه وانا امرهم
برشيد اي فعله وطريق الحقيقة لان الفعل هو الذي يوصف بالرشيد لا القول قوله جل جلاله وامرهم بشيئهم اي فعلهم مقوله تعالى وتنازعهم في الامر فما
يقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخيارا العجيبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فما هو عمل الحقيقة موجب باخلاف
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالحقيقة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقصها مرة قال صلوا كما رايتوني اصلي وقال ايضا في حجة
الوداع خذوا عني مناسككم فاني امر بمتقبض فحمل المتألمة لازمة فثبت بالتخصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتخصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله
وطيعوا الرسول ان قوله موجب واثم المجهور في نفى الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الآخر
لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره وفعلا لا يشترك في ضميمة لا يصح
نفى الامر عن القول المخصوص بل يصح نفى الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشيئ مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك في الكلام بعبارة الامر وصحة نفى
من علامات الجواز كما ان عدم صحة من امارات الحقيقة وبخرج الجواب عما تسكوا به من الديات فان الامر يطبق على الفعل بطريق الجواز اطلاقا
لاسم السبب على السبب اذا الامر سبب وجوب الفعل وما ذكرنا من سنة معارض بالكراهة عليه السلام على محايه حين وافقوه في صوم الموصل
يقوله واكرم مني بطيئتي ربي وسقيني وفي خلق النعال في الصلوة يقول ما لكم خلقت لعلكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن لا الكراهة
عليه السلام معني كما لو كان امرهم واثموا به قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصح متابعتهم في
البعض دليلا والمتألمة انما وجبت فيها ذكره واللفظ الامر في ذلك الفعل المعين المأمور به لاني جميع افعاله اذا الامر له تباين والجميع ولو كان
الفعل نفسه موجبا لما اجمع الى قوله صلوا كما رايتوني اصلي بعد قوله تعالى اطيعوا الله وطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر
يوجب الاشتغال به قوله وموجب عند الجمهور الا انه لا بد من احتمال ان يكون الاستثناء مستصلا وان يكون منقطعاً يحتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الزام عند البعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الزام ان كان المقترن
دليل عدم الوجوب والمستثنى على هذا الوجه هل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق تباين المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع
تقديره موجب الامر الجرد عن القرائن الزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الزام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى دخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن بدليل الوجوب قوله تعالى فميو الصلوة
والزكاة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل جلاله والذين ينفقون الذهب والفضة الى ما
ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض ما روي من التحديدات في ترك الصلوة والزكاة دللت على انها للوجوب ومثال الامر المقترن
بدليل عدم الوجوب الامر بالانذار او بالجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجماع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس
دللت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطيا ولو ارجل لما سبنيته واعلم ان صيغة الامر كانت لوجوبه للوجوب لقوله تعالى اطيعوا الله

والامر المقترن

[illegible]

والناظر ان قالوا لا يجوز ان يكون موجباً الاباحة لان الامر يطلب الفعل ولا بد فيه من ان يكون جازماً ليجوز الفعل واجبا على جانب الترك
وليس في الاباحة ذلك لان كل ما فيها سواء لم يكن بد من الترخيص ولا يحصل ذلك الابا لجوب او التذنب مثبت او ناهي المؤمنين به فلا مثبت الا اذا
لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات حصة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالتذنب لا بقضائه كون افضل احسن من الترك وتعلق
الكتاب به وتساك الجهور القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فيقول الله لا يلبس ما منعك ان لا تسجد او امرتك
والمراد من الامر قوله تعالى اسجد لا وهم فانه ورد في معرض الذم على النجاسة لاني معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والالزام
الله تعالى على الترك وكان لا يلبس ان يقول انك ما الذي استثنى السجود في قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ثم على مخالفة الامر وهو
دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليذكر الذين يخالفون حق امره ان تصيبهم فتنة ويصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام
مطلقا ومخالفة امره في ترك ما امر به او الخالفة ضد الموافقة وموافقة الايمان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك لو لم يكن مخالفة
امر الله مطلقا لما الحق الوعيد به ولو كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا كما كان الايمان بالمأمور به واجبا ضروريا ولو
كان الايمان بما امره الرسول واجبا كان الايمان بما امره الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت مخالفة ترك
المأمور به لكنا من المؤمنين امر الشارع في ترك المأمور به لا نقول الامر بالنوازل متضمن جواز الترك لانه عرف بالقرآن
ان منعه الا ان لم يكن ان تفعلوا كما لا يجوز لكم ان لا تفعلوا اخلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق المخالفة من القرينة لانه لا ينبغي من
جواز الترك بل يميل على الايمان بالمأمور به لا مخالفة له فينتهي المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تنزل كتابا يريجون
في الايجاب العبادات وغيره الى الاوامر والاستعداد ليطبقوا الصيغة المبررة عن القرآن على الوجوب كما استدركوا بكونه وجوب
الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى والذين كفروا والذين كفروا بالحق والذين كفروا بالحق والذين كفروا بالحق والذين كفروا بالحق والذين كفروا بالحق
وذكرنا في غير هذا سلبا او ثلثا ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعيدون الى غير الوجوب الامعاء عرض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم
من غير تكليف احد كان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالخبر بعينها واما من جهة اللغة فلان السبب اذا قال العبد خذ هذا الكتاب
فاحمله حسن من اهل اللغة الحكم بانه واجب على من يملكه ولو كان الامر للوجوب لما حسن ذلك لما يلزم عليه انه لا يلزم له
لو كان المأمور به معصية لانا نسلم انه لا يلزم له وانما لا يلزم له شرها وهو غير مفيد سلبا لا يلزم له لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيها
وراءها حمل كلامهم على ظاهره وما ذكرنا ان يكون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكمال منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكمال من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الترخيص
والامر قبل الخطر والعبد سواء لو ذهب جمهور الاصول الى ان موجب الامر المطلق قبل الخطر والعبد سواء فمن قال بان موجب التوقف والتذنب الاباحية قبل
الخطر فذلك ليس بقول العبد ومن قال بان موجب الوجوب قبل الخطر فذلك موجب الوجوب ايضا وهو طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجب قبل الخطر
الوجوب بعد الخطر الاباحية وعليه من ظاهر قول الشافعي في كتابه القرآن كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في
اصلة ثم ورد في خطره سلبا او ثلثا او بطلان عرضت فالامر الوارد بعد ذلك اعلق الخطر بعينه الاباحية عند جمهور اهل العلم بقوله تعالى واذا حلت لكم
لان التهديد كان محلا على الاطلاق ثم حرم بسبب الامر فكان قوله فاصطادوا اعداء ما بان سبب التحريم قد انتفع وعاد الامر الى صله وان كان خطرا واراد
انه لا يغير العمل بعينه فله رخصة ولا يمتنع في الشرط والاحتياط فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه اجمع من قال بانه مفيد الاباحية بان هذا النوع من الامر

في

للأباحة في أغلب الاستعمال كقوله تعالى وإذا طلقتم فاصطادوا فأفادوا أنهن في قوله عليه السلام كنت نيتكم عن
 الدباء والختم والنفقة والمنزلة الأفاضل وأقول الرجل عبده أدخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فإنه يقيم منه الأباحة دون الوجوب
 وهذا لأن الخطر قرينة دالة على أن المقصود رفع الخطر لا الإيجاب كما أن عجز لما مورع عن الأتيان بالماورع في أمر التخيير قرينة دالة على أن المقصود
 ظهور عجزه لا وجود الفعل فنصار كان الأمر قال كنت منعك عن كذا فرفضت ذلك المنع وأذنت لك فيه واحتجت العامة بأن مقتضى الوجوب قيام
 وهو لصيغة الدالة على الوجوب إذا الوجوب هو الأصل فيها والعارض الموجد ولا يصلح معارضا لذلك لأنه كما جاز الأنتقال عن المنع إلى الأذن
 جاز الأنتقال منه إلى الإيجاب بل علم به ضرورة والأمر بعد الخطر للوجوب أيضا كقوله تعالى فإذا أسلخنا الأشرار من الحرم فاقبلوا فيه
 وقوله عز وجل ولكن إذا دعيتهم فادخلوا وكما الأمر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفساء وكما الأمر بالصلوة بعد زوال
 السكر وكما الأمر بالقتل في شخص حرام يقتل بالاسلام أو الذم بارتكاب أسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكما الأمر
 بالسجد وبسبب الجنائيات بعد ما كان الأيداء مخطوطين وقول الرجل عبده استغنى بعد ما قال له لا تستغني فبذره الأمر كلها تفيد الوجوب الكفا
 بعد الخطر ثبت بما ذكرنا أن الخطر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب إلى الأباحة كما أن الإيجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة
 الواردة بعد عن التحريم إلى الكراهية أو التنزيه بالاتفاق وإنما فهمت الأباحة فيما ذكره من النظائر لقرائن غير الخطر المتقدم فانه لو لا الخطر المتقدم
 لفهمت منها الأباحة أيضا وهي أن المصلي إذا شرعت حقوق العبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الأمر على من وضعه بالنقض لهذا
 لم يحمل الأمر بالكتابة عند المذنية ولا الأمر بالشهاد عند المبالغة على الإيجاب أن لم تقدم حجة لذلك الصيغة فاعلمنا بعد ما شرع فقال لنا
 قوله ولا موجب له أي للأمر في التكليف ولا يتحمل أي الأمر التكليف اختلف القائلون بالوجوب في الأمر المطلق في أفادته التكرار بمعنى
 التكرار أن الفعل فعلا ثم بعد فراه عنه يعود إليه فقال بعضهم أنه لا يجب التكرار المستوعب جميع العمر إلا إذا قام دليل يمنع منه كجمل
 هذا عن المذني وهو اختيار أبي إسحاق الأسفراحي من أصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من أئمة الحديث وغيرهم وقال بعض أصحاب
 الشافعي أنه لا يجب التكرار ولكن يحمله ويروي هذا عن الشافعي والفرق بين الوجوب المحتمل أن الوجوب ثبت من غير قرينة ولا محتمل
 لا يثبت بدونهما وقال بعض مشائخنا الأمر المطلق لا يجب التكرار ولا يحتمل لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا أنفسكم
 بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا يتكررا تكرره وهو قول بعض أصحاب الشافعي ممن قال أنه لا يجب التكرار ولكن يحتمل
 والمذهب الصحيح عندنا أنه لا يجب التكرار ولا يحتمل سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف لأن الأمر بالفعل يقع على أقل
 جنسه وهو أدنى بالبعد بتمثلا وتحمل كل محتمل بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من أصحاب الشافعي وأجمع الفقهاء الأول بأن لفظ الأمر
 مختص بطلب الفعل كصدر ذلك الأمر فإن أضر بختصر من قولك اطلب منك الضرب وفعل الضرب كما أن ضرب مختص من قوله فعل
 فعلا للضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطول في أفادة المعنى سواء كان قولك هذا جرم متضمن محقق وقولك هذا تارة سواء
 وقولك هذا شراب يسكر مقتصر من الغيب قد غلا واشتد وقولك هذا جرم سواء فيكون قوله أضر ب فعل فعل الضرب سواء أتم المصدر الذي دل عليه
 اسم عام كجس الفعل شامل لجميع أفراده أو بوجه لا يستغرق فوجب القول لجوهره عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبر الأمر
 بالنهي فإن النهي في طلب الكلف عن الفعل مثل الأمر في طلب الفعل وأنه لا يجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تارة
 للنهي فكذلك الأمر لوجوبه للدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تارة كاللزام وبأنه لو اقتضى الفعل مرة وجب أن لا يجوز عليه الشروع في الأنتقال

منه لان النسخ يودى الى البدء اذا الفعل الواحد لا يكون حسنا وقيما في زمان واحد والاستثناء يودى الى استثناء الكل من الكل وكلها فاسد كقولهم
 اثباتي بما ذكرنا ان الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر زكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل الالف نحو عمل
 كمرات لان دلالة التثنية على مجرد حصول دلولا لا تالا على التعريف والتكرار في الاثبات فيخلص ولكنها تقبل العموم بدليل يقتضيه بالانها اسم جنس وهو يقبل العموم
 لا تترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم شيئا واحدا وادعوا شيئا كثيرا فانما تعالى وصف الشيور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الشيور بها وبما
 ذكرنا من الفرق بين الامر والهنى لان المصدر في النفي تكرة في موضع النفي فتم ضرورة فاما ههنا في موضع الاثبات فيخلص الا اذا قام دليل على
 خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودها على قرينة دالة على انه اراد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل
 على ان المستثنى من ان يستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سأل النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج اكل عام يا رسول الله الله عليه وسلم
 حتى قالها لثنا فقال له لو قلت نعم لوجب لما استطعتم فسواله وهو من نصحا العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجب دليل واضح على ان الامر
 يحتمل التكرار وتتمسك الفرق الثاني بالضموم الواردة في الكتاب وسنة مفيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ان كنتم
 جنبا فاطروا وادوا وادعوا من يكون صومها شهر كفاية تكرر تكرار الشرط والادعاء لتعلقها بهما وان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
 وجد العلة والشرط مثل ما اذا وجدت العلة وجد العلول بل اقوى منها لا يتقارر بالشرط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان العلول لا يتغير
 بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرار العلة المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفرق الاول والثاني في
 ان صيغة الامر اختصرت معناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دللت عليه الصيغة قد وسوا قد مر فاما كما قال الفرق الاول او منكر
 كما قال الفرق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد ثانيا اذا الفرد لا يترك فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب وعدمه متناهيان
 حكما وكما لا يحتمل العدد معنئ الفرد مع ان الفرد موجود في العدد ولا يحتمل الفرد معنئ العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
 لهذا اللفظ على عدد من الافعال لوجه كالفرد لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى
 واحد الا ان المصدر الثابت بالامر الثابت بالامر اسم جنس وان يقع على الادنى استيقن لفردية محتمل كذا باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقيح
 كونه ذا خبر في الخارج في فرد من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا التعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
 ما بين الكل والاطل فليس لفرد لوجه فلا يكون محتمل اللفظ التثنية فلا يعمل فيه الفية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتعيين بما
 ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمجذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت معناها من طلب الفعل فيجوز ان
 يوجب التكرار او يحتمل كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذا قوله ولما اسي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمل قلنا في قول الرجل لامرأة
 طلق نفسك ان يقع على الواحد ان لم يوشى او نوى واحدة او نيتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان اثلث كل جنس الطلاق فكان
 واحدا من حيث الجنس ولهذا صح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصح محتمل اللفظ
 فان طلقت نفسها ثلاثا وتعين جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلما ان تطلق نفسها ثانيا وثالثة في المجلس وعند الفرق الاول يقع على التثنية
 فتلك ان تطلق نفسها واحدة ونيتين وثلاثا جملة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا هو المذهب في نوى شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
 او نيتين فينبغي ان تقصر على ما نوى عند لانه وان اوجب التكرار عند عدم قد يتبع عنه بدليل والنية دليل وعند الفرق الثاني يقع على
 الواحد او الم نوى شيئا او نوى واحدة وان نوى نيتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا يقل نية اثنتين فيه يعني لا يصح ولا يوشى

في تغيير موجب الكلام لا دأى بالتميز نية العدد والكلام لا يحتمل بوجه فليكون نية كما اذا قيل استغنى ولو نوى به الطلاق الا ان يكون المرأة امته
 بل تخرج امته فغير وليست تحبوه فيمنع نية التيقن لا باعتبار انه عدد ولكن باعتبار ان ذلك احدى التيقن جنس طلاقاى كل جنس طلاق الا انه
 اذا لم يرد الطلاق في حقه على التيقن فصار التيقن في حقه من طريق الجنس واحدا كالتيقن في حق المرأة فيصير محتمل اللفظ ايضا ولا يصح تمسك بحجية
 الشك والاستثناء لانما لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان الرواية المتكررة لانه لو دوى الى البداء وصحة الاستثناء لا يميل على
 احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة والدليل على انه اريد به ما هو محتمل وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة وليس محتمل لغة كما لم يخط
 به فانه قيل في قوله هم الا يوم السبت هم الا يوم السبت او هم الا يوم السبت وما ذى به الفرق الثالث غير صحيح ايضا
 لانه لا أثر للشك ولا للوصف في التكرار لان قوله اضر به ان لم يقض التكرار لقوله اضر به قاسما وان كان قاسما لا يقتضيه الضابط لانه يرد
 اختصاص الضرب الذي يقتضيه بجانه الاقيام وهو كقوله لو كيد طلق زوجي ان دخلت الدار ولعبه شتر اللحم ان دخلت السوق وقوله القاضى لولا
 احيد فلما لا رافى ان حضر عندك فانه لا يقتضى التكرار بتكرار الدخول والحضور بالاجماع فلهذا هو الشرح فكان قول الشارع من شهد بكم المشرك
 وانما قالت الشمس فصل كقوله الرجل لم يوجاه من شهد بكم اشتر فلتطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها او ما كرر في لوامر الشرح فليس من جوب
 اللفظ بل دليل شرعى في كل شرط فقد قال الله تعالى ولتد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا تكرر الوجوب بكمر الاستطاعة فان لمحال ذلك على
 الدليل احتمل ما كرر ايضا على الدليل كيف يكون كان جنبا فليس عليه ان يطهر واذا لم يرد المصلو فليكررها لعلها لعل في وجوب العطف والعلل كما ذكره الفرائى
 واعتبارهم المشروط بالعدله ضيف لان العدة موجهة للحكم والوجوب لا ينفيك من الوجوب فاما الشرط فليس بموجب لهذا يوجد الشرط بدون المشروط
 والمشرط به وان الشرط عندنا واما سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لعدله ولكن لانه راي سائر العبادات متعلقات باسباب متكررة كالتعلق
 بالاوقات والاصوم بالشهر والركوة بالاسوال النامية وقد ادى الى ما يحتمل متعلقات بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح ادائه قبله وبالبيت الذي
 هو غير متكرر فاشبهه عليه سال لدفع هذا الاستثناء لا لاحتمال الامر للتكرار لعدله ومعنى وقوله عليه السلام لو قلت انتم لو جيت لو قلت انتم لو جيت
 في كل عام لو جيت فلفظنا في كل عام وحينه صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرع كذا ذكره فخر الاسلام
 في حقه التقوم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضا الصوم رمضان والنداء المطلق
 لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المأمور به فيه بوقت محدد وعلى وجه لغوي الاداء
 بفواته كالامر بالركوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضا رمضان والنداء بالطلاق انه الفور لم على التراخي فذهب كثير من اصحابنا
 واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في اليوم من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم ابي الحسن
 الكرخى وبعض اصحاب الشافعى منهم ابو بكر الصيرفى والوجه عائد الى انه على الفور وكذا اكل من قال بالتكرار والاداء بزمان القول بالفور لا
 محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لانه
 يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس منه بالاحد الفورى الاصل مصدر فارت العذر اذا دخلت فاستغفر للسرقة ثم
 سميت به المحالة لالتى لا يربط فيها ولا لبث ثقيل جاء فلان من توره اى من ساعته تمسك لقائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل
 في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الغرض عنه بالاتفاق فتاخير عنه نقض لوجبه اذا لوجب الا يسع ترك
 ولا شك ان تاخير ترك الفعل في وقت وجوبه ثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضا

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره وميراد الان الثابت بالضرورة تيقده بقدر ما يبين التاخير
تقويت لانه لا يدرى القدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الحكم من الاداء على وجه يكون معارضا للتفتيش به فيكون
تاخيره عن اول اوقات الامكان تقويتا ولهذا يستحسن في ذلك ما عجز عن الاداء وبان يتعلق بالامر اعتقادا وجوبا واداء الفعل واحدا
وهو الاعتقاد وثبت بالامر المطلق الحال فكذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي مثبت على الفور فكذا الالتزام الواجب بالامر وسك التفتيش
بالترجي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة الفعل لوجه كما لا تعرض في فعل الفعل للزمان قريب او بعيد وتقدم
او تتأخر فكما لا يجوز تقييد الماضي لمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به الضمان التفتيش في المطلق بحري مجرى النسخ ولهذا لم يقيده
بمكان وون مكان يزيد ما قلنا ايضا ان مدلول الصيغة يطلب الفعل والفور والترجي خارجان الا ان الزمان من ضرورات
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحية للحصول واحدا فتتولد لازمة كلها وصار
كما لو قيل افعل في اى زمان شئت فيطلب تخصيصه بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بالزمان دون الزمان
وخص دون شخص ان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان ثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت محجرا من فعله وتتركه فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعل فيكون هذا الامر
مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمره بشرط ان يخلى زمان العمر منه فثبت الامر عليه لوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه
جاء اعتقلا وشراعا اعتقلا فلا نه كوقال لعلنا منه افعل كذا في هذه الشهر او في هذه السنة في اى وقت شئت بشرط ان لا تخلى هذه المدة عن
الواجب صح ولم يستلزمه ما شرعنا لان الصلوات المفروضة في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون موقفا
في اى وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالما سوره على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لاس من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فطلب
الفعل به واما ما ذكرنا ان في التأخير لقص الوجوب فذلك حكم الواجب المصنوع فاما الموسع فيجوز تأخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلى الوقت
ولو اخل على عصى واشتم فلا يلزم من التأخير لقص الوجوب وليس في محجور التأخير تقويت لانه يمكن من الاداء في جزيه يدركه بعد الحجز الاول
حسب مكانه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر لفوت
الما سوره والظن عن امارته دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه اعتقاده الوجوب يعزق جميع العمر ومن
ضرورة تعجيل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما اول الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انما نقول
يجب اعتقاده وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب ما به
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم اشيع ذكر الكفارات كلها والندور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكرنا في
التقويم واصول الفقه لانه لا يثبت عدم تفتيش وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها قوت الا بقوات العمر وذكرنا في الاسلام صوم الكفارات
وصوم الندور المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقته لانها مقدرة بوقت محدد ولتقدير صوم الكفارات بالسنة من ثلثة ايام تقدر
الصوم المندور بحاسبي من المدة وتقدر القضا بما فاته من الصوم وكلما ارجع من قوله والمقيد بالوقت انواع اى ما تعلق ادائه
بوقت محدد بحيث لو فات ذلك الوقت فوات الاداء الفلاني ثلثة كما ذكرنا في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف

قبل وفيه البطلان معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروى معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت
 يلزم منه تقديم الحكم على سببه هو متحقق بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رباطه معنى الظرفية وليس من اعتبار معنى السببية وجب ان
 يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه ان يجعل مطلق الوقت سببا لمطلق مغاير لكل وبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه
 يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من
 تقييده البعض ولانه لا يمكن تعيين سبب لا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل البعض
 الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به ادلى لعدم ما يراه من ان الفصل الاول اقرت بسببه عليه ولما المقصود اذا المقصود
 من نفس الوجوب تحصيل الماداة النظر الى الظاهر والكل المقصود الاصل الاول والادنى ان لم يتصل به الا انما تعلق بسببه الى الجزء الذي يليه اي
 في الجزء الاول وتقرر عليه ان فصل الماداة به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الماداة يعني لما وجب تعلق بسببه من الكل الى ماداة
 للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيح على سائر الاجزاء مثل البرق والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه و
 فساد الترجيح بامره وجب المقتصر على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد لكل حال ولما دليل على انما عليه تعيين بسببه ولهذا الودى
 بعد ما مضى جزء من الوقت جاز ولما وجب المقتصر على الادنى كان الجزء المتصل بالادنى اولى بسببه من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل
 اتصال السبب بالسبب فان فصل الماداة بالجزء الاول كانت بسببه متقدمة عليه الا يتصل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة يجب
 على الصلوة بالجزء الثاني من الوقت لا بالثالث لانه لو وجب بالجزء الثالث لصيرفتها للصلوة بمضى ذلك الجزء لان الوقت شرط الماداة كما هو سبب الوجوب
 قوله ولم يجز تفرقه اي لتفريق معنى بسببه على ما سبق قبل الماداة اجاب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة والضرورة في مقتضى بسببه على الجزء المتصل
 بالماداة وتقام من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الماداة سيما يحصل المقصود به وهو تقدم سبب مع صفته الاتصال بالسبب
 فقال لم يجز تفرقه بسببه على الاجزاء السابقة على الماداة لان ذلك اي لتفريق يودي الى الخطي اي التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالماداة بلما دليل
 يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان لكل سبب الجزء الادنى سبب فاثباته بسببه لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل وقيل معناه ان
 الجزء المتصل بالماداة لما صلح سببا بنفسه لم يجز تفرقه معنى بسببه على الجزء الاول والثاني والجزء الادنى لان ذلك يودي الى الخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالماداة
 بلا دليل وذلك لا يجوز لمن سبقه الحديث في الصلوة فانصرفنا مستقبلا نهروا وانه اخر فكر لا فرق في شئ الى الاصل بالجزء الاول وتفسد صلوة لانه
 سببا لبعينه فكذلك هذا قلت هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تفرقه ولكن قوله يودي الى الخطي عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى باذكره وجب ان
 يقال يودي الى الخطي عن القليل الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل اخر عن انتقال بسببه عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الماداة في الوقت لانه
 وان كان تخلفا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان بسببه لو لم يتصل عن الجزء الاول فاما ان يضم اليه الاجزاء المتقدمة
 على الماداة اتم لان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعلوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية والاتصال المقصود به وانه فاسد وان
 ضمت اليه يلزم تخلفا عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعيين الانتقال وقد يستدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الالهية لو حدثت في أثناء
 الوقت بان اسلم الكافر وطهرت الى الفاضل او افاق المحنون بعد القضاء بالجزء الاول لم يثبت عليهم الصلوة بالاجماع فلو شققت بسببه
 على الجزء الاول ولم يتصل فيه الجزء الثاني لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الالهية بعد وقوع الوقت ولذلك اداء العصر وقت الاحرام جائز لانه
 واجبا ما لو لا التام قال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس هذه الحالة فهذه الضرورة عرثهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك يتصل بسببه

ج

Digitized by Google

رواية اخرى عن النبي عليه السلام اذا ذكر احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليقيم صلوته واذا ذكر احدكم سجدة من صلوته الصبح قبل ان تطلع الشمس فليقيم صلوته قلنا ما وليها عندنا ذكر ابو جعفر الطوسي رحمه الله في شرح الآثار ان ورد ما كان قيل نهيته عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المذكورة لا يقال كان ذلك نهيًا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد العشاء والعصر فلا يجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو من الغرض والنوافل فان قضاء الغواصة فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر حذرة ليلة التقليل انتظر في قضاها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابو يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصحح اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون موديا لبعض الصلوة في الوقت ولو افسد ما كان مؤديا مع الصلوة خارج الوقت اذ بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الغرض اشارة الى بقية ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جهة الغرضية على ما عرف قوله وان كان يجوز فاسد ذلك الجوز الذي وجد الشرع فيه فاسدا هي ناقضا بان صار منسوبا الى الشيطان كما عرفت فانفت في وقت الاحمر اسي كوقت الاحمر اذا استوفيت فيه عصر ذلك اليوم وجبكم الغرض به ناقضا لان نقصان السبب موثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يوشرك في فساد الملك فيقام في بعضه النقصان اسي هذا الشرع الواقع في الوقت الناقص لانه اسي الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا تذر صوم النحر اذ اده فيه فاذا غربت الشمس بعد الشرع ولم يتيقن ولم يفسد ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فينادي الواجب بالاداء فيه لانه اكل ما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله انما قيد تعيين سببية الحر الاخير بالشرع في الاداء ليتأتى له تفريح طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والاعتين هذا الجزاء لسببية بعد ما يفسد سائر الاجزاء من غير ادائها لا يقتضي الشرع حتى ظهرت سببية في حق المكلف بحسب حواله من الاسلام والبلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزاء وذلك لانا نأخذ بظن الشرع لتعيين في الاجزاء المتقدمة ليعتق انتقال السببية مما اتصل بالاداء الى الاجزاء الباقية بترجمه عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزاء الاخير وليس بعده ما يتصل انتقال السببية اليه لم يمتنع الى اشتراط الشرع لتعيينه ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزاء الاخير يتبع سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يود فيه مضي يتبع سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء هذا الجزاء سببا للوجوب قلنا ان الشرع بقاء سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخرى فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانا جعلت اسبابا لليهودى الواجب فيها لانه غير ما بعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشرع في الاداء وان تعينت اسببية فيه بدون الشرع لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزاء ان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب من سوال يرد قوله فان كان ذلك الجزاء بمجال اخره ووجه وروده انه قد ثبت ان ما وجب كالا لادى بصفة النقصان كله ولا يجوز منه حتى لو قضيته الظروف اخره في وقت الكفاية لا يجوز فاذا استأنفت العصر في اول الوقت وندما الى ان احمرت الشمس او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع جعل للعبد دلالة فتمثل كل الوقت بالاداء وهو الغرضية لا الاصل ان يكون العبد شغولا بخدمته ربه في جميع الاوقات لتوار ونه عليه على التوالى لاسيما في اوقات الصلوة لانا اوقات وجوب

الخدمۃ الاانہ تعالیٰ جل له ولایۃ صرف بعض ہزہ الاوقات الی حولیٰ نفسه رخصۃ فثبت ان شغل کل الوقت بالعبادۃ ہو الغریبۃ ولکننا
 جملنا الوقت فی حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجۃ الی شغل کل الوقت بالاداء ولا یکنہ الاقبال علی الغریبۃ فی العصر الا بان تقع بعض
 اداسمانہ الوقت الناقص فیصیر ذلک البعض ناقصا ولما لم یکن الاحتراز عنہ مع الاقبال علی الغریبۃ سقط اعتبارہ لانه حصل حکما تکمیل
 الغریبۃ لا قصدا فیہ بناء علی الاول کما قال محمد رحمہ اللہ فی النوادر ان من شرع فی الخماسۃ بعد اقصاء قدر التشدید فی صلوة العصر
 یضیف الیہا رکعۃ اخری ویکون الرکعتان تطوعا ومعلوم ان تطوع بعد العصر مکروہ ولكن لما کان بناء علی الاول وقد حصل حکما لا قصدا
 لم یعتبر حتی لم یثبت مدۃ الکراہۃ کذا ہذا کذا ذکرہ ابو الیسر رحمہ اللہ قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء یجوز ان یکون ابتداء
 کلام یتمیل ان یکون جواب سوال و ہوان یتقال لما انتقلت السببۃ الی الجوز الاخر وتعیین ہو للسببۃ لعدم امحیل لا انتقلت الی
 بعدہ لزم ان یجوز الاداء فی الاوقات المکروہۃ اذا کان الجوز الاخر ناقصا کا العصر اذا قامت عن وقتہا یشیع ان یجوز قضاء وہا فی الاوقات
 المکروہۃ فاشار الی الجواب وقال اذا دخل الوقت عن الاداء یضاف الوجوب الی کل الوقت لانا انما جملنا جزاء من الوقت سببا ضرورۃ
 وتوقع الاداء فی الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ایضا ولا یجوز ان یکون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجملنا
 جزاء منہ سببا وللباقی طرفا و ہزہ الضرورۃ فیما اذا جملہ ظرفا متحققۃ فاذا لم یجملہ ظرفا بان لم یودی فی الوقت حتی فاق سقطت الضرورۃ
 وجوب العمل بالمصل و ہوان یحیل الوقت سببا بکمالہ لان الاضافۃ الدالۃ علی السببۃ وجدت الی جمیع الوقت یقال صلوة الظهر والظہر
 اسم جمیع الوقت ولما جمل کل سببا ولا فساد فی کل الوقت کان الواجب علی دفعۃ فلا یصح اداءہ فی وقت ناقص کما فی الغرۃ وقت الطلوع
 ولا یتقال لواجب الوجوب الی کل لزم منہ لایکون الوجوب ثابتا فی الوقت فوجب ان لایکون انما ترک الاداء لانا نقول انما یقتل سببۃ
 الی کل بعد الباس عن الاداء فی الوقت فلا یلزم منہ انتفاء الوجوب فی الوقت فان قیل لو اضمیح الوجوب الی جمیع الوقت وبعینہ
 ناقص فی العصر یکون الوجوب ناقصا ضرورۃ ویشیع ان یجوز قضاء وہ فی وقت مثله قلنا سبب کل من وجہ ناقص من وجہ الواجب
 كذلك فلا یتادے فی الوقت انما ناقص من کل وجہ کذا فی مختلفات القاضی المفتر رحمہ اللہ الا انہ یقتضی انہ لو قنع العصر فی الیوم الثانی
 فوقع اخرہ فی الوقت الناقص کان جائزا و لیس كذلك فان وقت التعمیر لیس بوقت لقضاء شئ من صلوة کذا ذکر القاضی الامام فیہ
 رحمہ اللہ فی شرح اجماع الصغیر قیل فی الجواب عنہ ان الوقت الکامل من العصر اکثر من الوقت الناقص فکان الاعتبار لا اکثر الذی
 حکم کل فی نفس اللواضع اولی من اعتبار الاقل وکذا الکامل موجود باصلہ ووصفہ والناقص موجود باصلہ دون وصفہ فکان الموجود مہملا
 ووصفا واحدا علی الموجود اصل لا وصف والمخرج فی مقابلۃ الرأج بمنزلۃ المعدوم فکان الاعتبار للکامل حیث ان الناقص فصار کان کل
 کمال و الجواب الصحیح ما ذکرہ شمس الامۃ رحمہ اللہ انہ اذا لم یشتغل بالاداء حتی یتحقق التوفیت بمحض الوقت صار دینا رے ذمتہ فثبت لبعینہ
 الکمال وانما یتادے بصفۃ نقصان عند ضعف السبب و لایعید دینا فی الذمۃ وذلك بان لیتعلل بالاداء لانه یمنع صیرورۃ دینا فی
 الذمۃ و ہذا ہوا الجواب عما اذا سلم الکافر وبلغ الحدیث او طرقت الحائض فی آخر وقت العصر ثم قضاہا فی الیوم الثانی فی ذلک الوقت حیث
 لایجوز لانه اذا مضی الوقت صار الواجب دینا فی ذمۃ بصفۃ الکمال فلا یتادے ناقصا کذا ذکر شمس الامۃ رحمہ اللہ ان مصدر الاسلام محرم
 رحمہ اللہ ذکرانہ لا رواۃ فی ہزہ اسئلۃ عن السلف ویمیل ان یجوز ولا یتقال بثبوتہ فی الذمۃ بصفۃ الکمال غیر مسلم لان السبب
 لما کان ناقصا کان ثابت یر فی الذمۃ ناقصا ایضا فبعد صفۃ الوقت لا یتصف بالکمال لانا نقول النقصان فی الوقت لم ینتہ

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لم يسم في غيره وهو الفصل فان في الاستئصال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعليقهم بالتقيد
 آتية في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصدق كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الامحباب الا ان نقصان
 كان متعلما في الوقت لا امر بالاداء فاذا مضى لم يبق متعلما لان الواجب يتحقق في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا بهذا بيان ما ذكر في الكتاب
 وما مل في شرح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعجيل الاجرة للعبودية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون
 غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلما لم يتحقق فيه التعيين باجماع بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجده في الشروع او لم يوجد
 فلما يتبين بعد ذلك اضافة الواجب الى كل الوقت وجله بسبب على تقدير عدم الشروع في تعيين جزء للعبودية مانع من اضافة الواجب
 الى غيره لاستدراكها عدم تعيين ذلك الاجرة للعبودية واجيب عنه بان اضافة حكمنا بتعيينه وجده في الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في
 هذا الاجرة وان لم يوجد منه شيء في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الواجب الى كل الوقت بهدنه ذلك الاجرة وبها انما جعلنا
 جزء من الوقت حيا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت لا في الوقت لا في الزمان لان في التاخير ليس بمفطر فلذلك لا يتبين جزء منها للعبودية
 الاخير لان اشغ في غيره في الاداء وكذا الوما قبل خزانة الوقت لا يلزم منه شيء لانه في التاخير ليس بمفطر فلذلك لا يتبين جزء منها للعبودية
 الا بالاشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الاجرة والاخر والاوجه لجملة مفومات بقا الوقت والاختيار فاذا اشروع
 في الاداء في جزء تعين ذلك الاجرة بسبب الواجب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشروع فيه فاما في الاجرة الاخر فوجه توجه الخطاب بالاداء
 حتما لسقوط خياره ولهذا لم يشرع فيه كان مفطرا استقام فلا جرم تعين هذا الاجرة للعبودية وجده في الشروع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء
 الذي هو مطالبة الواجب في الزمة لا يتحقق الا بتقرير الواجب وكان من ضرورة تعيين هذا الاجرة للعبودية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر
 في التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد في الشروع في بعض الوقت فقد فات الزمن الذي ثبت
 والتعيين لا يلزم حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى انما يسبب باسكان العمل لاصل هو اضافة الواجب الى كل الوقت ثم العمل
 بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الواجب الى كل الوقت في حقه فلما في حق من اختلف حاله فيها كالكافر
 الذي اسلم في آخر الوقت واصبح لا يرى شيء فيه ونحوها فلا امكان لعدم اهلتيهم للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعيين اجرة الاخر للعبودية
 في حقه وان لم يوجد منه الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر من اسلم بطل في آخر وقت العصر في وقت شمله لان
 ذلك لا يرد على من السلف كما بينا فاحصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورة ان ينقص باجماع الاخر لا نقصا من التوجه به
 ويقرر هذا التعيين باجماع المؤمنين بالشروع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منها ومضى الوقت سقط
 هذا التعيين لغو غرضه ويعتبر الواجب الى كل الوقت وذو اليمين السراة ان اجرة الاخر متعين للعبودية من غير ان يعنى الواجب
 الى كل الوقت بعد مضيه بجال لكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر القاييت في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه
 ان النقصان في الفصل لا في الوقت فكان اجرة الاخر موجبا لعنفه الكمال الا انه يتبادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي
 يمشط الاما فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون انقصان فاذا مضى الوقت وبقيت
 الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الزمة كما لا فلا يتبادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد
 بالوقت اصل الوقت معياره الذي لا يتركه وسببا لوجوبه هو شرط الاداء ايها الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقفا اذ الوقت شرط

الا اذا في كل وقت ولكن ان يحجب عنه بوجه آخر وهو ان لا يصل الى كمال كل وقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض فيحقق الاداء في الوقت فكان
 اعتبار اجزاء الاول السببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الاجزاء الاخير على تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت
 ابتداء من غير ان يثبت انتقال وتعيين والجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى البعده ثم تعيين اجزاء الاخير كلها في كل وقت
 وفي حق غير المودعي الكس سبب كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور لوقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في
 الصوم المنذور المضاف الى وقت معين قد لا يكون معيارا لوقت الصلوة فلذلك خصها بالذكر لا ترى انه اى الصوم قد يربط بوقت حتى لا يردوا بزيادة الوقت
 وانقص باتباعه لم يفصل الوقت من الاداء فيه فكان معيارا لا يرد الاعتراض بغيره يسوي به هذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة
 فانه طرف على ما سببه واشيى اليه اخص الصوم الى الوقت فقبل صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فقبل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان
 سببا لوقت الصلوة لما كان الامانة لسببية فانها لا تختص من احدى اوجه الاختصاص من سبب سبب سبب بيان قوله ومن حكم
 اى من حكم هذا النوع من الوقت ان غيره اى غير هذا الوقت لا يتبعه مشروعا في اى في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا اشترع فيه صوم وصار معيارا له لكان
 فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيينه لغيره مشروعا في انتهاء مشروعية غيره فلا بد لا يتصور ادا صومين باسك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
 الا اسك واحد فلا يخل من المستحق فلا يكون غير مشروعا فيه واذا كان كذلك يصح بطلان الاسم اى يتاوى الواجب من الصبح المقيم فيه يطلو
 الصوم من تحريم لجهة الفرض من الخطأ في الوصف اى وصف الواجب فلو صوم القضاء والعقدا واللفظة او انقل قال المشافه رحمه الله لا يتاوى
 من احد الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل للاسك متنوع الى حادثة وعبادة ومعنى العبادة مستحب في الوصف
 كما هو عادة مستحب في الاصل فانه ما يوجب يحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة عقوبة في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل من المقتض حصول
 عبادة لا من اختيار من العبادة كما شرطت القرينة الاصل فبما يلزم بشرط الوصف له لا يلزم كما في الصلوة وتعيين محل القبول للمشروع دون غيره لا يخفى من
 تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا القرينة على سبب اعتبارها بتعيين محل انما اعتبرنا للتفصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على
 ما قلنا الا ان القرينة الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انما اجتمعا على ان اشواطهم الصوم المشروع فيه حتى اذ انوى بهذا الطريق اجزاه بالانها
 وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم فلو شرع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بخلاف الواحد في زمان ومكان ينال باسمه فبما
 كما يقال في المصنفين كمالنا ان اسم الصوم في كل وقت يكون انسانا او ابدا بل وهو مفرد في الدار كان كما قيل ياديد فلذلك فيها نحن في الا مساك قد وجد الصوم
 ومناذ لانه لو لم يكن الصوم وجودا حقيقيا وله مطلق الاسم وكذا لكان انوى النفس لان الموصوف بانه نقل غير مشروع قلعت بنية النقل وبقيت في الصوم
 فصا كما لو انى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لافتي مطلق النية فان قيل الواحد
 في المكان انما ينال باسمه فبما اذا كان موجودا وهما الصوم معدوم يوجب تبصيلة فكيف ينال المعدوم باسمه فبما قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم
 لوصف بان نوى الصوم المشروع في الوقت فذلك باسمه فبما قلنا ان اسم حذبه سمى كما ان اسم فوما سمى بذلك وان لم يكن موجودا تحصيله فهو موجودا
 من حيث اشترعيته ومن حيث اشترعيته واحد فينال باسمه فبما من حيث الخطأ في الوصف فان قيل سلمنا انه يتاوى بمطلق النية لا نفلا انه يتاوى
 بنية التعلق او بنية القضاء الا ان المتوعد في محل ينال باسمه فبما قلنا ان اسم حذبه سمى كما ان اسم فوما سمى بذلك وان لم يكن موجودا تحصيله فهو موجودا
 ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يتبع مع فرضه الوقت فلا يمكن ان يحصل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه يتاوى
 اصل الصوم ووصفه والوقت لا تقبل الوصف قلعت نية الوصف فيقتض نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان الاصل ليس بغير

واصل الصوم جنبه لا اسم غنميه وهو كما لو نادى لربى سبعين مغفوا في الدار بالربط الاسوديه قال بهذا الاسم لان الاسود وان
 بطل بقية اسم الجنب لذي الصلح اسماءه بخلاف عرفانه ليس باسم غنم اصله فلا يقال به والاعراض لو ثبت انما ثبتت في غنم نية التقل
 لو القضاء وقد لفت بالاتفاق قبلوا ما في غنمنا ونظيره الحج على مذهبان قبل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت فينبغي انه يتبادر
 بلانية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بيئته انما حكم التعيين المستحق فصار ما يتصور من الاساس في
 هذا الوقت مستحبا على المكلف على وجه وجب وقوعه من المأمور به كالامر بدفع الغنم والودائع لما كان متعلقا بمحل بيئته وقع من اجبه
 المستحقة على اى وجه وقع وكالامر باداء الزكاة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن اجبه المستحقة وان لم ينو الزكاة
 وهذا يمكن استاخر ضابطا لخطئه لو با بيئته كان الفعل لواقع فيه من جملته ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بجمعه
 بخلاف المربعين والمسافر حيث لا يتبادر صوم الشهر عنها بلانية لان الاول مستحق عليها في هذا الوقت فلا تعين الا بالنية قلنا الشارع وان
 عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن البقي منافع العبد التي بها يمكن من اداء العبادات وغيره على ملكه واداره بان يكون
 سببا هو مستحق عليه من العبادات باعتباره فلم يكن بد من الغزمية لانه لم يعزم لا يكون صار فاما الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم الغزمية
 لان العدم ليس بشئ ولا يقال لا مساك قد وجد منه اختيار فلا حاجة الى التخييل لاختيار لا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف
 في افضل من العبادات الى العبادات للاختيار في الفعل ولم يوجد وانما لم يكن صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه
 كما لا يمكن ذلك في العبادات وهذا بخلاف الزكاة فان المستحق صرف جز من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالبقية
 صارت حيلة من الصدقة في حق مجاز حتى لا يملك الواجب الرجوع فيما لان المجتنب بها وجه الله تعالى ودون العرض من المعروف
 اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الفنى صارت مباركة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع به لانه في محل وبخلاف الابصر فان المستحق
 منافع ان كان اجيرا واداء الوصف النقص في الثوب ان كان اجيرا اشتراك فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
 اشتراط نية تعين الصلوة عند صوم الوقت لان التوسعة افادت شرطاً زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا تبقيصير العبادات
 قوله الا في المسافر يومى واجبا اخر الاستثناء وتعلق بقوله ومع انحطاط في الوصف لا بقوله فيصا ب بطلان الاسم على الاصح كما استقر
 يصا ب صوم الشهر نية اصل الصوم ومع انحطاط في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم لليصاب
 في حق هذه النية بل يقع صوم عمالي عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا اخر في
 رمضان او طوعا او اطلق النية وقع من فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق
 في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الصوم من فرض الحق بمحذور العبادة والفقهاء قد بينوا ان شحمة نية شرعية الغير فلا
 غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخف لفظا ودفعاً للفتنة فاذا ترك الترخف كان هو المقيم سواء فبق
 صومه من فرض الوقت كالحال ولا في حقيقته وجه الله طريقا ان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه هو
 شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخف تبركا للصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي به محل لتشاقي ومنع الترخف ان يبيح مشروع
 الوقت لتفريق بينه وبينه وانما انشغل في الدنيا بالافطار فبالفطر العاقل في اتقاع في الاخرة برفع ضرر العقاب والمردان
 بعرض ماله الى شأه بليل الى الاغتذاء واشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان استقاطه من ذمته لكونه اهم اخف وعلمه من استقاطه فرض الوقت

لأنه لو لم يدرك مدة من أيام أخر لا يكون موافقاً لفرض الوقت ويكون موافقاً لذلك الواجب لما جاز له الترخص بالنظر لأنه أحجب عليه نظر إلى
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو أخت عليه نظر إلى مصالح دينه كان أولى وهذا الوجه يوجب أنه إذا نوى النفل يقع من فرض الوقت
 كما روى ابن سميحة عنه لأنه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية إذ هو تخشيم للحال مرة المجموع ويلزم منه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا
 فائدة في النقل إلا الثواب وهو من فرض الوقت أكثر فكان هذا سبباً إلى النقل لا إلى اللاحق وإذا لم يثبت معنى الترخص بقى صوم الوقت مع غيره
 فيتاوى بنية النفل كما في حق التقيم فان قيل انما يجوز له الترخص بأداء واجب آخر كما جاز للتخص بالنظر إذا كان الوقت قابلاً له والوقت
 ليس بقابل بهذا الترخص لعدم شرعية صوم آخر فيه فان المشرع فيه ليس إلا فرض الوقت ولهذا يتاوى بمطلق النية ونية النقل والتعيين
 فكان نية واجب آخر ونية النقل سواء قلنا لما ثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتاً لشرعية واجب آخر في هذا الوقت
 في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلاً لصوم الوقت وكان ينبغي أن يجب عليه التعيين ولا يتاوى فرض الوقت عنه بمطلق النية لاعتداد
 المشرع فيه في حقه كالنظر المضيق إلا أن ثبوت شرعية واجب آخر على تقديره لا يقابل على الترخص والأعراض عن الغزمية ولا يتحقق ذلك
 بهذه النية والثبات في انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموصوف بل من حكم تعيين هذا الزمان لا الواجب
 الفرض ولا تعيين في حق المسافر لأنه يخير بين الأداء فيه والتأخير إلى عدة من أيام أخر فقصر هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب
 بجزلة شعبان فيصير منه أداء واجب آخر كما يصح أداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب أنه لو نوى النفل ليقع عما نوى وهو رواية الحسن
 من أبي حنيفة في المدونة وما إذا أطلق النية فعلى الرواية ليقع منه نية النقل لا شك أنه يقع عن رمضان لأن صومه بنية النقل
 لما وقع من فرض الوقت مع أنه لا يحتمل الفرض فيها النية المطلقة التي سيجعلها أولى أن يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النقل ويقع عنه
 قيل في إطلاق النية لا يقع عن الفرض لأن رمضان في حقه لما صار شعبان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في
 النظر المضيق ولأن المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت قبليهما فكان الحمل على النفل الذي هو أدنى أولى كما في خارج رمضان وصح
 أنه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لأن الترخص وترك الغزمية وهي أداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه انما يثبت
 بنية واجب آخر وبنية صرح النقل على رواية الحسن وهذه النية لا يحتمل واجباً آخر غير فرض الوقت لأنه لا يتصور بمثل هذه النية في غير رمضان
 ففيه أولى وليست بنية صرح النقل أيضاً بل هي تحتمل كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص بالتحقق بالمقيم فإطلاق النية منه ينفرد
 إلى صوم الوقت فصار حاصل أن الرخصة عنه متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفية يرجع إليه عند ما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله
 وأما المرفوع فالصحيح عندنا أن غيره اجترأ به عاروى أبو الحسن الكرخي رحمه الله عليه أن يجواب في المرفوع والمسافر سواء على قول
 أبي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية أخذ شيخنا الإمام طام خواهر زاده رحمه الله فقال وإن كان رمضان وصيام رمضان بنية فبا
 أخر فضله أبي حنيفة رحمه الله يصير صائماً عاروى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائماً عن رمضان وروى الحسن من
 أبي حنيفة في المدونة أنه يصير صائماً عاروى وهو اختيار شيخنا الإسلام صاحب المداينة والقاضي الإمام فخر الدين والإمام غير الدين
 رحمهم الله والشيخ الكبير أبو الفضل الكرخي رحمه الله في ذكره الفصل في الإيضاح فكان بعض مشايخنا رحمه الله يفتل بين المسافر والمقيم
 ليس بالصحيح والصحيح أنها يتساويان وما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الإسلام وشمس الأئمة رحمه الله فقلت وكشف هذا أن الرخصة لا تكون
 بنفس المرفوع بل جعل بين الفقهاء لأن المرفوع منصوص إلى ما يضر به الصوم نحو أحكام المطبقة ووجع الرأس والعين وغيره وإلى ما لا يضر به

الصوم كما لا مرائن الرطوبة وفساد البهيم غير ذلك والشرخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والعرض ترغيبا من البعيد ان ثبت فيما لا حاجة
فيه الى دفع العرض فذلك شرط لونه نفضيا الى المحرج بخلاف السفر فان يوجب المشقة بكل حال فيتعلم الرخص ببعض السفر وقيام السفر مقام المشقة
لما عرف ثم عندنا ثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان قلب على ذلك او غيره الطبيب كما ثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيمن
اصحبا فان من الزاد وجها واما بالصوم سبيل له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يزد من احد من اصحابنا خلاف ذلك فذلك عندنا
ان كل ازدياد المرض وصام من وجب فرائضك اتمتع عا نوى عندنا في حقيقته رخصة الله عنه اولا فرق بينه وبين المسافر بوجبه فله هذه
لا يستقيم العرق المذكور في الكتاب بالاتباع ويل وهو ان للمرضى ما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي ومما ليجر وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما كان امر
المريض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان ثبت له الرخص بالفطر ونحوه لئلا يكون من نفسه كما ثبت بالاكراه اذ من العجز ان يكون
لكم غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب خرا من النفل ولم يملك ظهرانه لم يكن عاجزا لم يثبت له الرخص فحق من فرض الوقت فظهر
ان مراد الشيخ الساجد من قوله في الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضره الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومما ليعضف
رحمة الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
فما يصح عندنا لان رواية ابى الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعموما
من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كموه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله انظر الى عمومها الظاهري واشكال الى
الفساد بقوله فالصحيح عندنا اى حدى كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شخص لا يثبت في المبسوط فاما المريض اذ نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه
عن رمضان لان اامة الفطر عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو الصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن المكي
رحمته الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رضى الله عنه وهو سواء ماول ومراوه مريض يطبق الصوم ويخاف منه
زيادة المرض فهذا يدرك بانه في تال على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيجب الرخصة بعجزه عن رعيته انه يستحق الرخص لا لفطر يعجز
تقديره لا لتحقيق لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في التالب نفضي الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السحر وفي قطع المسافر
مسافات والتالب في التحقيق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الخمانين مع الانزال فاقم السبب وهو السفر مقام السبب وهو المشقة
فاذا صام المسافر لا يبرق قدرته على الصوم فوات شرطه ترخصه بالافطار وهو العجز التقديرى لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه
بهذا الصوم فيتعذر اى حق العرض حينئذ اى من اذ لم يظلل ولا يترخصه بطور قدرته على الصوم بطريق النية اى بطريق الدلالة
الى حاجته الدينية ليعض جواد الرخص بالافطار باء الصوم لحاجة الدنيا دية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
الرخص اداء الصوم لحاجة الدينية وسعى دفع العذاب عن نفسه في الاجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا كفى اى من عجز
ما صار الوقت متعينا له كشر رمضان للصوم المشرع فيه الصوم المنذر وفي وقت بعيد اى في وقت معين قبل ان
يقول بعد على ان الصوم رجب او يوم الخميس احتج به عن انذار المطلق مثل ان يقول نذرت ان صوم يومنا وشهر او سنة
لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصلوات منزلة العوارض ولهذا يشترط فيها
التممين والتبني وبها لم يبق نفلا لان الصوم المشرع في وقت القبل وصليين اى متفانين اى متنافيين بما كانوا

نفل واجمالان النفل لا يستحق العبد التقية تبركه والواجب ما يستحق تبركه فاذا ثبت الوجوب بالنفل انتفى النفل من جهة قضاء ما في الصوم
 للشروع في هذا الوقت واحد من هذا الوجه اى من حيث انه لا يتبع صفة النقلية وان بقي محتملا لصفة القصار والكفارة ولا يقال كيف
 يكون الصوم واحدا فانه يشتمل على اسكات كثيرة لانما قول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو ستة واحد ولهذا الوجه المذهب في جزء
 يشيع في الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشي واحد حتى صار جميع العبد كشي واحد في النفل له قوله تحت خطاب فاطمة
 ولهذا جاز له نقل الليلة من عضو الى عضو في النفل بخلاف الوضوء فاصبحت بطلان الاسم اى يقع من المنذر وبالنية المطلقة ومع الخطأ
 في الوصف اى بقية النفل الصوم رمضان وتوقف بطلان الاسكات على صوم الوقت وهو المنذر ويحقه جاز به من النفل كصوم النفل
 وصوم رمضان ولكنه اى لئلا اذا انصاع ما اى صوم الوقت او صوم الوقت على طريق الاتساع عن واجب من كفارة او قضاء
 يقع مما نوى معنى اذا نواه من الليل اذا نواه من النهار فانه يقع من صوم الوقت وهو المنذر ولان النية من النهار في حق القضاء
 والكفارة لغو لانها من محلات الوقت فصارت بقية القضاء وبقية النفل بمنزلة واحدة فيقع من صوم الوقت لان التبيين اى التبيين
 الناذر الوقت للصوم المنذر وفيها وجهان لصوم المشرع وهو النفل المنذر وهو وجه وجب من كونه نكلا لفصل بولانية وولانية لا تعد
 اى للتجاوز عنه الى غيره فصح التبيين الذي هو تعرف في شروق الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يتبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
 في سائر الايام شرع مقابلة لغيره عليه طريق اكتساب الخيرات قبل المساعات من غير عود اثم عليه في ذلك عليه تقدير للترك فلا يبا
 يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يتبقى الوقت محتمل منه فلا اى فاصبح التبيين معنى كان الموجب للاستي
 في هذا اليوم هو النفل فالله بصوم القضاء والكفارة كان محتملا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تعرف فيما هو عليه بالاجاب لا فيما
 هو عليه الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره في ذلك محتملا لم يجدد لا المشرع الذي ليس بجهة من قبل
 نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وطلب سجدة السجود يديه قطع الصلوة لا العمل ما دونه فيه لانه تبديل المشرع فكلما ما ولا يقال التبيين
 بغيره لكن بما ذكرنا من اياه في ذلك حيث جعل له ولا حجة الا التزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بغيره
 لا بالنقل لانه مقتضى على التعريف فيما هو من العبد دون غيره فلا يتعدى الى غيره حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه بقية الوقت متلا
 لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التبيين ولا يتاوى بطلان التقية ونية النفل كالنفل المضيى لان صحة بهاتين التبيينين
 ضرورة اتحاد شروق الوقت فلم يوجد فلما صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومتمماته فهل المشرع فيه صوم النفل الذي
 صدر واجبا لنذر وهو واحد فيصرف بطلان النية ونية النفل الى بطلان الظاهر المضيى فان تعيين الوقت للواجب فصل العار من هو
 التفسير في الاداء الى زمان التبيين فيجعل مسا في حق سقوط التبيين للواجب في حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ هو قوله
 ومن ثم كثر ان كان يومهم ان الوقت سبب في هذا القسم بمواسم اشارة الى النفع الثاني الذي حمل الوقت على سائر الاسباب لوجوبه لكنه
 ليس بسبب الاسباب فيه هو النذر ومن الوقت على عرفه كان اياه في هذا النوع مما يختار تعيين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث
 اى من النوع المقتدر الوقت الموقت بوقت شكل توسعه وتعيينه وهو الحج فان في دقة اشكاله من وجهين احدهما بالنية الى سنة واحدة
 فان كان عبادة يتاوى باركان معلومة فلا يشترط الاداء في جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور
 سنة واحدة الاحتمال واحدة لثبوت وقت الصوم والثاني هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى اثنين العرفان الحج فمن العروقة اشهر

وهي من سنة الأولى تبين على وجه الفضل عن الأداة وبأقربا شهر الحج من سنين التي تامة فيفضل الوقت عن الأداة وذلك محتمل فلهذا
 فكانا مشتبهما كذا ذكره شمس الأئمة وكذا ذكره في الإسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين محل طرفة الأداة حج ويستعمل
 أنه إذا أخرج من هذا الوقت المعلوم لم يظهر في هذا الشك والاشكال في أدائه فإنه ان عاشر آدمي وان مات تحقق العود
 فبمينا شكلا وكذا في التقويم أيضا وهو الصحيح ثم أبو يوسف رحمه الله اعتبر باب التبيين وقال تبين الأشهر من العام الأول
 الأول كما في وقت الصلوة للصلاة حتى لو أخر عنه يا شم وعنده محمد بن عبد الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتبين أشهر العام الأول للأداة
 ويجوز له التأخير إلى العام الثاني والثالث يشترط أن لا يفوت عن العمر فإن قيل لما ثبت أن وقتة متعين عند أبي يوسف رحمه الله
 لم يمت في شكلا كوقت الصوم ولما ثبت أنه متوسع عند محمد بن عبد الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا إنما حكم أبو يوسف رحمه الله
 بالتعيين على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي إلى تفويت العبادة لاسم حيث أنه انقطع جهة التوسع بالكلية فإنه لو أورد العام الثاني
 ما زاد أداه فيه بالاتفاق ولو أدى فيه كان أداء لا قضاء بالاتفاق وإنما قال محمد بن عبد الله بالتوسع نظر إلى ظاهر الحال لأنه لا يتبين
 التبيين عنه بدليل أنه لو مات قبل هذا الأشهر من العام الثاني كان أشهر العام الأول متعينة للأداة عنده فيثبت أن الاشكال
 لم يزل باقيا له ثم أنه لو أخره ومات قبل ذلك السنة الثانية يا شم بالاتفاق أما عند أبي يوسف رحمه الله فظاهر وأما عند محمد بن عبد الله
 فلأن التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيا شم استدلل محمد بن عبد الله بأن النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد فوت
 في سنة عشر من الهجرة فلو كان التأخير جائزا وبأن الحج فزق العمر فكان جميع العمر وقت أدائه إلا أنه لا يتأدى في كل عام للوقت
 خاص هو شهر الحج فيكون وقتة فواسن أفراد شهر الحج لا شهر الحج من هذه العام بينهما وامن سنة تحف الأداة بهم أو أكل الوقت
 بعد ما وإنما ثبت العمر بهار من الموت فحجنا أهمية عليه لأن ما كان ثابتا فظاهر فهاؤه إلى أن يظهر من ذلك وفيه شك فلم يثبت إلا
 كذلك لا يتبين الاتيين فعلا الصوم القضاء فإنه موقت بالعمر وقت أدائه الشهر والى كما أن وقت الحج شهر الحج وون بأ
 السنة ومع هذا لا يتبين الاتيين فعلا فكذا هذا وأما أبو يوسف رحمه الله بان شهر الحج من سنة الأولى في حق المطالب
 من الوقت فيرم به عليه التأخير معك في أخر وقت الصلوة وذلك لأن الوقت في هذا شهر الحج من عمره لاسم جميع الدهر والأشهر التي
 من عمره ما كان متصلا بعمره وبله الأشهر المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجب بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الباب الاتصال و
 ذلك شكوك والأفضل أن في الحال ثابت فلهذا ترفع بالشك على اعتبار الاتصال للتيقن وقت حجة غير الوقت انما هو فيكون التأخير
 عنه تفويتا كما في الصلوة عن أخر وقتها فلهذا تبين العام الأول للأداة وهو معنى قوله تبين عليه الأداة في شهر الحج من العام
 الأول مع ما لا واعتداد من الفوات تحققة ان وقت الحج يفوت للحال بحجة يوم مرة فلا يرجع عوده إلا بالعيش إلى العام التالي
 وفيه شك لأن العيش إلى سنة ليس بأمر من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث
 يجوز تأخير لأن الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالتحتمل فاما الثابت بهنا فالوقت بمقتضى الوقت
 فلا يرتفع بالتحتمل وهو العيش إلى السنة التالية وبذلك تأخير صوم القضاء والكفارة لأن الموت في ليلة ناور لم يعد تفويتا فاما تأخير
 النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤخر في وقتها لا يوجب وغيره على أن التأخير أحرار من الفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه
 فإنه كان يعلم أنه يعيش إلى أن يبين إجماع الذي هو أحد أركان الدين ويعلم الناس كعلمه كمن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشك في صحة التسليم وقت الصلاة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار فاعلم ان ما ذهب اليه
 محمد رحمه الله من القول بجهالة التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في هذا الكتاب ومما كتب بشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
 بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب طلوع واريد ان اؤخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عن بل يصل الى
 التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يثبت بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا لمصلحة فهو على خلاف مذهبه وان قلنا
 ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يصل لك التأخير وان كان في علم الله يحيي فذلك التأخير فيقول
 وما يدريه ما اذني علم الله فما فتوكم في حق الجاهل فلا يدري من اجتمع بالتفصيل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات
 كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التأخير وان لم يمت كما هو مذهب ابى يوسف رحمه الله كذا ذكره بعض المفتين
 في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب سوا
 يصل فيه التأخير الا اذا طلب على طهارة انما اذا امر بغيره ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت
 فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور اموات لشبه قلبه بان لو اخرجت فموت لم يصل له التأخير ولا يميز تفصيلا عليه لقيام الدليل فان كل
 دليل القلب واجب عند عدم الادلة فلو قلنا قطرة ذلك في حق الماتم لا غير يعني ظهر اثبتين الاثمن من العام الاول لا وادنى الاثمن
 او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثمن لا غير من لواتي بلحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان
 تعيين اثنى عشر الحج من العام الادنى ثبت ضرورة التردد عن الفوات وبادراك الاثمن من العام الثاني في حق الامر
 من الفوات فقط عام الاول وتبين الثاني للادعاء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التبين في حق
 الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النقل حتى لو نوى حجة النقل من عليه حجة الاسلام وتصح عن النقل عن الفوات
 عندئذ لان هذا الوقت في نفسه قابل للنقل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء في حق النقل فيه من حجة الاسلام بالاتفاق الا
 انما حكمنا بتعيينه للفرض في حق ضرورة التجوز عن الفوات فلا يظهر من التبيين في حق المنع من صحة النقل كاخروقت الصلاة
 لما تبين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير في المنع من صحة صلاة اخرى وقال الشافعي رحمه الله بغيرية النقل وتبين عن
 حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النقل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض الكفوف ان العتاب على تركه
 بعد التمكن من اداؤه مستحق عليه من السعة والسعة عندى استحق الحجة في امر الدنيا صياته لماله ففى امر الدين اولى فيجوز نية النقل
 منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجة ويقتضى اصل نية الحج وبتبادله فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا يتاوى الا من
 اختيار فلو مجز عن النقل وجعل حجة واقعا من الفرض مع ان نية النقل اعراض من الفرض ما بلغ من ترك اصل النية لكان هوذا
 للفرض من غير اختيار فكان القول باطلا واحترق تمامه في الكشف قوله وجوزة عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال
 لما لم يظهر التبيين في حق النقل حتى يلحق مشروعا كان مشروعا مستقدا فينبغي ان يشترط التبيين في النية فلا يتاوى الواجب
 بمطالع النية كالصلاة في اخر الوقت لان التاوى بمطالع النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في كراهية
 جواز الحج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المودى لان التبيين ساقط لان الظاهر من مال المسلم الذي وجب عليه
 حجة الاسلام انه لا يمكن له المشاق الكثيرة ولا يتكفلف الحج النقل فصار الفرض متينا بدلالة الاحمال فاستغنى عن التبيين مريحا وانظر

مطلق النية اليه فاذا سمي شيئا غرضيا انصرف به ما تعين به الحال لان له لالة لا تقاوم الصريح كقصد المبلد تعين في عقود المعاوضة
 به لالة الحال وهي تيسير الامانة وتبطل عند التصريح بذكر كقصد بلدا اخر بخلاف يوم الشهر فانه تعين لاسم المبلد فيتعين به النية
 فحصل في علم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر لو كان داوا وقضاء الاول فيقسم الى داوا ومحض الاول الذي له شبه القضاء ومحض
 منه ينقسم الى كمال والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاول والاول ينقسم الى القضاء
 بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكمال كقضاء الفاتية بجاعة والى القاصر كقضاء سائر
 قصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
 بهذا الاعتبار والى لكل اشارة في ذلك بسطة ما ستعرفه قوله اداء وهو تسليم بين الواجب اليه الى استحققه للسببية وفيه يتعلق
 بالواجب والى يتعلق بالتسليم والغنمية بسببه للواجب وفي استحققه للواجب اى التسليم اى الاداء تسليم لمن الواجب له الثابت في
 الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوها الى من يستحق ذلك الواجب او الى من يستحق التسليم اليه وهذا
 التعريف يشتمل تسليم الموقت في وقت كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة وصدة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
 بين الواجب وهو وكلف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما
 به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه مدينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى استحققه بيان لما يحصل
 التسليم بين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم بين الواجب بل يكون تسليم واجب احراز ان الواجب
 يختلف باختلاف الاسباب اهله الولم يكن المسلم اليه استحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب وقوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بشر
 من عنده هو حقه الباء يتعلق بالاسقاط اى لقضاء واسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اى تسليم مثل الواجب
 من عند المكلف هو حقه اى ذلك المثل من المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الغد
 فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المائنة ثابتة بين الفاتية وبين ما يصفه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو من الغير
 ولهذا اكد بقوله وهو حقه لان المكتوبهم ان يتوبهم اسقاط الدين بصرف جواهرهم الودية اليه يكون قضاء حقه لانه اسقاط بمثل
 من عنده فدفعه بقوله هو حقه اى المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد المحضرة بهذا حقيقة كل واحد منها في اصطلاح
 الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها تنزل في تسليم مقلح الكعبة بين اخذ النبي
 عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلم الى ابي العباس خيم الله الحجة فلما نزل رده الى عثمان فخرنا ان الاداء تسليم من الواجب
 بقوله عليه السلام ما ادر كنتم فعلوا وما كنتم فاقضوا وقوله عليه السلام للنجاشية اريت لو كان على ابيك دين فقضيت لكان يقبل منك
 الحديث فعلم انه يستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال لقضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم
 او دينهم وقوله عز وجل فاذا قضيتهم الصلوة اى اديت بدليل ان سمعة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال اديت
 فلان وفيه اى قضاء لان اداء حقيقة الدين معتد بل لا يكون تقضى باثنا لما لا باعيا بها على ما عرف وكما يقال فوسيت ان اودي
 له الاخرى اى قضيت لان اداء ظهر الامر به بمعنى محال فمن باب الجواز فان في القضاء معنى التسليم وله الاداء معنى الاسقاط فيجوز
 استعمال احدى العبارتين في الاخرى اليه اثير في التوقييم قوله واختلف المفسر اى شافعي رحمه الله والامام بهل للاضافة في

ان القضاء واجب من قصد به ايجاب التقضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء ليطابق
الى الامر للمالك السبب في التثبيت بالسبب لافضل الوجوب وان شئت اجمعت السبب كما اجمعت الشيخ فقلت يجب القضاء باجماع الامة
سواء كان الموجب قضاء غيره وقيل معنى قوله من قصد به ايرادى غير سبب الاداء عرف بالنسبة سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكره في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وهكذا ذكر في مائة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند اتفاق الامة الى زياد الشمس الاثنية وغر الاسلام للصفحة والجمعة واليوم
والليلة يجب لبعض اصحاب الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وحديث الاسلام الى اليسر واليسر
اليزان للموجب بالامر الاول بل امر اخر او دليل خروجه من باب عامة اصحاب الشافعية رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في
القضاء مثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن له بما به الا بنسب جديد بالاتفاق اجماع من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان
الواجب بالامر الاول العباد ولا دخل للامري في معرفتها وانما يعرف بالنسب فاذا كان الامر مقيد بوقت كان كون المأمور به عبادة
مستترة بعبادة ضرورية توقفت على الامر اذا العباد مفسدة بانها فعل باق في المراسل ومما تعظم الله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر لمن قال الغيرة الفعل كذا اليوم محبة لا يتناول في الامر ما عدل يوم محبة
بحكم العينة كما لو كان مقدما للمكان بان قيل لم ضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناول له الامر كان الفعل
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورية ولا يتحقق ان يكون الفعل مصلحة في وقت من غيره ولا يثبت الصلوة مفصولة بوقت
والصوم كذلك ولا يقال نحن المنة من يتناول من حيث العينة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكننا نقول لما سمي لما فات
بعض الناس من غير توقف على امر اخر كمنه حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان للماتلة والامر في المراسل في وقتا دية
العبادات وهياتها فلا يمكن اثبات الماتلة فيها بالامري وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واما من فضيلة الوقت ولو كان
لم يجر قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت وهذا لم يجر قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل اخر ضرورية واجت من قال بانه يجب بالامر الاول القياس وهو ان اشرع ورد وجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به في بيانه ان الاداء
قد صار مستقلا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يستحق عليه اللابالاداء او بالاسقاط او بالجر
ولم يوجد لكل شئ كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فتاويه وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد مخرجا بقيقين ولادالة لانه لم يوجد
الاخر في الوقت فهو بنفسه لا يصلح سقاطا لان ترك الاستئصال تقرر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون سقاطا بل هو بغيره عليه
من العدة وانما يصلح الخروج سقاطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة وهو
لوجوده منه حقيقة وحكما فيقدر السقوط بعد العجز فيمضط عنه استلزامك مشرف الوقت الى الماتلة من عمل المقوية والامر عدم التنا

ان يكون العمل المعبر به في أصل العبادات الذي هو المقصود منهن عليه بقدرته عليه فيطالب بالخرج من حدة تصرف المثل الميم كما في
 الخروج العبادات في أصل العمل الذي هو المقصود منهن عليه بقدرته عليه فيطالب بالخرج من حدة تصرف المثل الميم كما في
 عليه لا يصح فيكون الواجب خلافاً له في الصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة
 الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لقوات وصفه وهو ليس قلنا هذا اذا كان الوصف مقصوداً ونحن نعلم ان النفس الوقت ههنا
 النفس المقصود لان معنى العبادات في كون الفعل علماً بخلاف هو النفس فيكون تعظيماً لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف
 الماهيات كما يختلف باختلاف الماهيات فكان هذا المكن امر بان يتصدق درهما من ماله باليدمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق
 باليسرى لان النفس يحصل فكذلك ههنا وانما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصوداً ان يكون سبباً للخروج الاداء قبل
 لا يجوز ولما كان الوقت تبعاً لغير مقصود لم يخرج ان يسقط بسقوط ما هو المقصود الكلي وهو أصل العبادات كمن تلف ثوباً وعجز عن تسليم
 المثل مودة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النفس مقبولة
 المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيره وبذلك
 خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادات لا يصير عبادات الا بالانصاف لاننا قلنا ذلك لكن الكلام في ان النفس الذم في شئ عبادات في غير
 هذا الوقت حتى للعبد بل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب ان لا يشترط قد اقامه في الصوم والصلوة
 بمنزلة مقول فيقاس عليها غيره ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنفس اذ لولا له لما عرف وجوب القضاء في الصوم
 كيف يستقيم قوله في القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لاننا نقول قد عرفنا بالنفس لوجوب القضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج
 الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالنفس وانما يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسمية قضاء
 حقيقة وهذا المكن خصب شيئا ولك عند وجوب القضاء لورود المقصود الموجه ولكنه يضاف الى النفس بالوجوب للاداء وهو ما يميز
 والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذلك ههنا وشمل المسقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل كلمة الى لا المثل
 حيث لم يجب من نفسه ضمان حيث لم يجب من خلاف نفسه ايضا فيتعدي الى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة
 على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الاختلافات تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب
 قضاء ما بالقياس وعند الفروع الاداء لا يجب لعدم وجود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او
 نذر ان يحيط في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يفت بالقضاء واجب لاجتماع بين الفريقين ولكن على قول الفروع الاداء
 بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التقويت وعلى القول لاخر بالنذر واعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة
 نص مقصود وانما كانه اذا فوات التزم المنذر وثانياً او التزم قضاء المنذر وقصد ان يفتل هذا اذا فوات لا بتقويت بان مرض او وجب
 في شهر المنذر وصوم ما وانما عليه في اليوم المنذر وفيه الصلوة يجب ان لا يعنى عندهم لعدم النص المقصود وعبراً او لملا
 فيظهر ثمة الاختلاف وما ذكره شمس الامية رحمه الله ان وجوب القضاء عندهم بدليل اخر وهو تقويت الواجب عن الوقت علمهم
 هو عند رغبة او غير رغبة في ان الغزوات بمنزلة التقويت عندهم في وجوب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الامر
 عنهما بنا وانما يظهر في التوزيع قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب ما يقال لو كان القضاء واجباً بالسبب الاول كان معنى

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصاعده ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
 في ايجاب الصوم لكونه مضاعفا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه لوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
 الا بالصوم ولا ايجاب الصوم لانه يزيد على المتر من وجوبه ان يطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد والبولي سفيان في رواية عنه
 وحيث لم يطل وجب القضاء مقصودا اتفاق بين الصحابة في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب افرغ السبب الاول فان
 انما وجب القضاء بصوم مقصودا لان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له كإيجاب
 الموجب للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الجواب الا بسبب كوجهه تعالى لانه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
 لعار من شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره
 بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو مظهر يجوز ان يصلي المنذور بترك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
 عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقى مطلق الاعتكاف واجبا في ذاته بذلك السبب صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
 عن الوقت فيظهر افرغ في ايجاب الصوم لانه من كان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب افرغ كمن نذر ان
 يصلي ركعتين وهو مظهر لا يجب عليه التوضؤ لاداء المنذور فاذا انتفى وضوءه ونزله التوضؤ في نفسه لا فاء المنذور بترك
 السبب لا بسبب افرغ هو معنى قوله ما كشرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل وهو ان يجب مقصودا
 الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم يفصل بان فاته الصوم والا اعتكاف
 جميعا يخرج عن العدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في السجدة واحصول لفظة الشهر
 الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت فينبغي ان لا يتبادر الى الوجدان
 بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصودا لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول متناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف منه يجوز
 ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاقصالة بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
 لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدهما على التمتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتبادر الى الوجدان بوجوب افرغ في نفسه هذا الاعتكاف في
 رمضان القابل للجموع من العدة عندنا خلافا لفرجه السد لان الصوم وان كان مشروطا لكنه ما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودا
 في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتبادر الى الوجدان بوجوب افرغ اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضاعفا الى شهر غير رمضان
 لا يتبادر الى الوجدان لاقصالة رمضان لما قلنا بجلافة ما اذا نذر المتطهر بالصلاة فانقص وضوءه ثم توضا للصلاة اخرى حيث يجوز لا ياد
 المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء ما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط يحصل فكان التوضؤ للمنذور ولو اوجب افرغ سوا ذلك
 حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتبادر الى الوجدان بوجوب طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اي لا ما كان محض كمال لا يودي لان
 بوصفه احيى مع وصفه او طلبنا بوصفا على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلاة سجدة يعني من اولها الى اخرها لان هذه صلوة
 تقرر عليها مقاما من الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذا ادائها عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا
 سنها الصلاة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان وانما خرج فاما فيها لالتص الحماقة فيه مثل الوتر في غير
 رمضان والوقوف المطلقة على قول من جعل العمل فلا خلاف في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصح الائمة قوله فاما فعل

المراد من اداء المنزلة في الوقت فاذا اقتصر المهرم ومنه المذهب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفصل على صلوة
 المنفرد بها وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا يرى ان المهرامى وجوبه دون شريعته سابقا عن المنفرد والمهرامى كمال
 في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها ليس في جوب سجدة السجدة تركه فكان سقوط وجوبه لغيره فان قيل ينبغي ان يكون اداء
 المنفرد كالجماعة تفصلا لانه لو اوجب بالامر والجماعة لم يجب بالامر بل هي ستة فيكون الاداء بالجماعة اكمل من الاداء بالامر
 التفصيل ان كمن امر باداءه من غير ادائه يكون اداءه كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادعى وجوبا جديا يكون اكمل من ان يكون
 الاداء بالاولى ناقصا فكذا هنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت وافدة في الامر المنفرد ثبتت بحكم الواجب
 فكان تركها موجبا للتقصير كترك الفاتحة وترك قسم السورة اليها قوله فصل للاصح بعد فراغ الامام وهو الذي يترك اول
 الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم اجتمع بعد فراغه او احدث خلقة فالعرب للوضوء ففاته الباقي او ادعى
 باعتبار جهار الوقت يشبه اعتبارا باعتبار قوت التعميم من الاداء مع الامام بغضه وقدره اجتماعا في فعل واحد مع تخافها
 الامكان لغيره وانما قيل على ذلك في القضاء ولم يكتفى بالتأخير اصل العمل هو وجوب اعتبار الوضوء في الوضوء مع طاعتها
 على الاداء فكذا اذا احدثت المخرج احرأ خلف الامام فتوضأ وقدره الامام فاذته في حال ادائها ففاته صلوة الرجل
 لان لا يفي في حكم خلف الامام في الصلاة وسجدته السجدة في الشركة بينها تحريمه واداءه فكانت مما اذا اتيه في هذه الحالة
 كما اذا استأنف حال الاداء قبل الحديث بسلامة ما اذا ايقض بعض الصلوة فحاذته قضاء ما سبقه حيث فاقصد صلواته لان المسبق
 في حكم المنفرد بغيره لزم سجدة السجدة والقراءة فلا يتحقق الشكل التي هي شرط الجماعة في الاداء فلا يعقد ولا اعتبار شبه القضاء
 بل لا يغير من الاصح بعد فراغ الامام بالغير مع تقدم الوقت حتى لو افتقر ما فرسافر في الوقت فيسبقه الحدث اذ نام حتى
 فراغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة اذ غل عصره للوضوء والوقت باقى لا يغير فرضه الى الاربع من ذلك خلا فالتوضوء في هذه
 لان الاصح مع كونه مقبلا على شيئا فانه مع الامام لان اشدرع جودا واداه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
 بعد وجوب احادته في هذه الحالة كما لا بد من الامام ويزا هو تفسير القضاء فان سناه ان يودي شيئا مثل ما ذكره
 عليه قبل ذلك ضد الاصح بضرورة القاطنة بحقيقة بعد الوقت فلا يوثق في فعله نية الاقامة بسلامة الاداء وجوبه
 منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه الجماعة لان شبه القضاء في فعله انا ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجب لان الاداء اذا
 فراغ صلواته بصلوة بحيث لا يثربها الغير بوجبه فكذا ما جنى عليها وهو اداء الاصح لان التبع الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
 فصلواته قابلة للتغير لتمام الوقت فكذا صلوة التبع فاذا دبر غير في هذه الحالة لا يثرب لتمامه وجملة ان اسبق حيث يتخير فرضه
 بالغير في قضاء ما سبق به وان فراغ الامام عن صلوة لانه سافر ويودي شيئا عليه في الحال ليس في فعله شبه القضاء حيث لم يقدم
 الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر المنيعة عنه كما لو كان معفرا وتحريمه واداءه تسمية الشرع فعليه قضاء لقوله عليه السلام فانك
 فاقضوا ليس على سبيل التخييل بل على سبيل الجائز ما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار مال الامام واليه يشير قوله وانما فاكم فاقضوا
 انما قيل هو دليل على اعتبار مال الله به او كونه مع الامام في قضاء فاكم فاقضوا قوله والى القضاء وانما اي القضاء والى القضاء
 فاما القضاء الذي في حاله من الاداء فمقتضى اجراء القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نو مان منديل فيه جميعه

لن

لان مقتضى الدلالة فيه متى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او عينه معقول ثم يشبه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه للمضطر
 بالتقريب الاول كما ان اللفظ يثبت على اسم وفضل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يفي ذلك بالتقريب
 الاول فكذا انما بمثل معقول اى مدرك بالعقل مماثلة للمعنى كما ذكرنا من تضاد الصلوة بالصلاة والصوم بالصوم فيدخل فيه المثل الكمال
 كقضاء الفارسية بالجماعة والمثل الناقص كادائها بافراد وبمثل غير معقول اى غير مدرك بالعقل مماثلة للمعنى لانه لا يمكن ان يتقبل غير معقول
 بعدم مماثلة له لان يتقبل منه من حج الشريعة وانها لا يتينا قص كالفدية في باب الصوم فانها شريعت خلقا من الصوم عند "عجز المستدام
 من الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بجاء والفدية والغذاء البديل الذي يختص به من كرهه وتوجه عليه وما يحتاج اليه غير باله فانه جائز ولكن
 في اعيان الفرض بشرط ما عجز الدائم حتى جائز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح عن المرض فعليه
 جود الاسلام والمودعة التطوع لانا عرفنا جوازه بحديث المختصة وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دالمة لارزته ولانه فرض العسر يشبهه
 العسر مستغرق بغيره المبريق به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بشرط ما عجز حتى ان يصح البدن اذ حج باله رجلا على سبيل
 التطوع عنه يجوز لان بني التطوع على التوسع ثبنا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
 مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الآية على ظاهرها كانت الفدية
 وجوبه على الجميع والصوم وجبا على العاجز وهو قلب لمعقول او كان الصوم قننا على العاجز عن الفدية وغيره على القادر عليها وهو لا يترك
 بالكلية فعرفنا ان كلمة لا مضرة كفا في قوله تعالى مسكين الله لكم ان تضلوا والحق في الارض رو اسي ان تسيدهم اى ليلا تسيدهم ومثله
 كثير فذا على قول من لم يجعل الآية منسوخة فاما على قول من جعلها منسوخة فلا تسكدها لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ
 الفاني بجماع اصحابه فمعه هم وفي الاجماع حديث شعبة في اى اسانيدهم كانت من لهما جرات ويقال لها ذات الحجرتين ايجرتا الى الجنة
 مع زوجهما جرتين في طاب ويحترمان الى المدينة وهي في نزول فيها ان المسلمين والسلماء اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعات
 يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اى ذاك الحجرتين كبير لا تسك على الرحلة افخرتني ان حج من فقال النبي عليه السلام اريدت لو كان على ابيك
 دين قمضته لكان يقبل منك قالت نعم قال فدين هذا حق روى ان حج بفتح الهزة وقسم الحاء اى احرم منه بنفسى او دى الا فصل عنه
 وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في حديث على ان الاتفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التسك به في هذه المسئلة الا
 ان ثبت ان اباها كان امر بالذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان حج بضم الهزة وكسر الحاء اى امر ان احدا بان حج عنه وعلى هذا
 الوجه صح التسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان حج بفتح الهزة ان امر رجلا بان حج عنه لان فعل المأمور به يجوز ان يثبت الى الامر جازا
 كما يقال بنى للمير الذار وحرى الدنيا والدراهم اى امر بالبنا والضرى فلا بد ان يدل بفتح التسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين
 احمى انه قننا على الحق بالقبول لانه الكرام الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برافته ان يقبل منه حاله العجز فضل العجز والاتفاق الذي لا يقبل
 عليه وقيل مناه فدين الله بالقضاء لان حجة احمى من حقوق لهما واولاده فذكر في المصالح في حديث آخر فاقص من الله فهو الحق
 بالقضاء قوله ولا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة حرة ولا معنى اما صورة فظاهروا معنى فلان معنى الصيام
 التماثل لنفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تقيص المال وجب حجة الغير فلم يكن الفدية مثالا قياسا وكذا لا مماثلة
 بين افعال الحج عسى الى عسى ارض وبين الاتفاق الذي هو صبر مال عسى الى العينة عرفنا ان المماثلة ثابت بالانصاف غير معقول

الشيء وعلم ان المتأخرين من أصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة فقال غائبهم الامر ثواب النفقة وليقط الواجب عن الامر فاما ما وقع من الامر
 ولو روي عن محمد بن حماد عن ابي عبد الله في عبادته بدنية ولا تجرى النيابة في البدنية ولكن ثواب الاتفاق لانه فاعله فيشأن عليه وانما يقط
 الحج عن الامر باقائه الاتفاق الذي هو سبب الحج مقام لم يسبب وهو الحج او باقائه الاتفاق المحرم مقام الاتفاق والحج عند العجز عن ادائه دليل
 عليه انه يشترط ائنيته النجاسة للافعال حتى لو ادر نسيلا لا يجوز لو كان افضل ينتقل الى الامر بشرط ائنيته لئلا يفتقد ثواب لصفته الامر
 كما في الزكاة وانما لا يقط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتأدى الى ائنيته الفرض او بطلت ائنيته ولم يوجد
 وانما وجد ائنيته من الامر وقال بعضهم لم يقع من الامر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب له ان طواهر الاخبار
 في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال لسا لئمة حجي عن ابيك واعترى وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اريد الحج فاعترى
 بيان حج عنه فقال نعم وحديثي ائنيته في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع عن مجروح عنه وهذا ائنيته طرية الحج عنه ولو نوى الحج فاعترى
 فغيره منا يوضح ان الواجب عليه الفضل لا الاتفاق بدليل انه لو حج من غير ان يفتق عن ما لا يقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق
 ولم يقطع فثبت ان النيابة في الفضل تبيين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني
 لان الفضل فيه اقيم مقام الفضل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفضل غير معقول مع لو انها معقولة
 ان يقال انما جعل فضل نفسه مثل الفضل نفسه في قضاء الصلوة والصوم يحصل ائنيته واقاب بنفس في الفضل الثاني لم يحصل في الفضل
 الاول فافضل الغير فلا يحصل به ائنيته فكيف يكون مثله لفضل نفسه الا يرد على القياس فيه حتى لم يكن ان يقضي الامن صلوة
 ائنيته ولا يصيامه بامر وبغير امره ولو كانت ائنيته معقولة لنتجها بما اذا ثبتت بالقياس كما في المنذورات قوله لكنه يتحمل الى
 اخره جواب ما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند اليأس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية في صلوة بلا نفس لوجوبها قياسا على الصلوة
 من غير معنى يقبل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا ينتقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهر افلا يمكن الاحتاق غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه
 اى كمن ائنيته على تأويل الفداء ولكن ايجاب الفدية ولكن لم يفتى الموجب للفدية يتحمل ان يكون معلوه بمعنى معقول في نفس الامر وان كان
 لا تنفق عليه فقصور عقابا عن ركة و صلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تتعلق لوجوبها ولا لادائها بالمال بل بالعلم
 منه اى من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بعينها والصوم عبادة لربها لكونها طاعة لله تعالى بغيرها فادوجب تارك
 الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التارك اولى قال شيخنا في شرح التلويح واذا اقام شرع الفدية مقام الصوم ثبتت ائنيته
 شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيكون ائنيته مثلاً للصلوة لان مثل الشيء مثل مثله كما هو مثله ويثبت
 ان لا يكون معلولا بل يكون امر ائنيته محضاً فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن اعراضه بالفدية بناء على الوجه
 الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق التمسك فليكن كان في الحكم في صلوة مشروعة ففقد صوابه وسودى والا فليس بياس لانه حينئذ يكون براء
 مستتباً يصح ما لا يسيان ويرجى ما يقتول من الله اى يجوز في صلوة من الله تعالى فضلاً فان يقول في جميع اصوره مرجو غير مقطوع به
 وقصاره من القول يجوز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امر حتى يفتق الظهور مواضعه اى لا يجوز صلوة وقال محمد بن حماد
 في الزيادات في هذا الحكم يجوز انشاء الله تعالى كما قال كذا في فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
 قضاء ولا ايصاف الفدية فثبت بان ايجاب الفدية في صلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الاحتاق لا لئنيته

كافي سائر الاحكام التي ثبتت بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او ايم منه يبرهن ان ثبت الحكم فيها لانه وان كان غير معقول للمنى
 كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الواردة في النكاح وان كان غير معقول للمنى متى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في
 الدلالة من كون المعنى الموثق في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كما لا يذاع في التاثير او غير معقول كما اجتزأ به على بصيرة في بيان
 الكفاية المبينة المفردة وههنا المعنى الذي هو الموثق في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات
 وعليه صلوات يعلم عنه كل صلوة نصف صلح من خطبة او صلح من غيره او كان محمد بن سنان رجلا لله يقول او لا يعلم عنه اكل يوم نصف
 صلح على قياس الصوم فلم يخرج فقال كل صلوة فرض صلوة بمنزلة صوم يوم وهو صحيح كذا في البسيط وغيره وهذا اذا اوجى بالفدية عن الصلوة فان
 لم يوص بها فترجع اليها الا ان لا يقطع الصلوة من البيت لان الاختيار بعدم الصلوة لانه اذ في رتبة من الايصار فيحكم فيه بعدم
 الجواز اظهار الانحازة رتبة كاحاط ودرجة التسرع عن الايصار في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كافي الايصار لان دليل الجواز
 ههنا الرجاء الى رحمة الله وحال كرمه فذلك يشل الايصار والتسرع جميعا يوصف ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت
 وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر وتم ترك المال واستقرض ورثتها فقير منقطع ودفعوا مسكينا ثم سببها المسكين بعض ورثتها ثم تصدق بها
 على المسكين فلم ينزل الجبل كذلك حتى يتم كل صلوة نصف صلح اجزى ذلك عنها فليس بهذا ان التسرع في هذا لا ايصار الى قوله ولا توجب
 التصديق جواب من سوال اخره وعليه وان اتخذه عرفت قربة بالنص ولا شغل به عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان
 يسقط الفوات كصلوة العيد ورعى الجار وقد اتم تصديق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالنذر الصادر
 من تضحية لاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه عينا ولم يرض
 حتى مضت ايام النحر فانه يلزم تصديق بالقيمة كذا في الايصار والبسيط مقام التضحية وذلك بغير جازم بدون نص فقال نحن لا نوجب تصديق
 بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام تصديق مقام التضحية بل الاحتمال كون تصديق صلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كافي سائر العبادات
 المأثورة في الشرط لوجوبها الفكاك في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو معنى لغة هو نفس هذا المجرى عن يده يحصل به الا ان المشايخ
 نقل الخبر من ترك تلك العين او بقبته الى الاراقة في ايام النحر لطيب الطعام فان الناس اضيفوا لله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلاة
 كمن اول تناول من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يعين باطيب ما عنده وما لصدقة يصير من الاوساخ لانه الاثم بمنزلة
 الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ويزيدهم على الهدى وعلينا السلام وعلى من اتحقق به نسب الكرم متهم وعلى المعنى
 عدم حاجتنا الى الكرم بل الكرم يطلق المعنى على حقيقة ان اضيف عبادة بالطعام بحيث نقل التربة من عين الشاة الى الاراقة فيقول الخبث الى الداء
 فيبقى النور طيبة فيستحق معنى الضيافة في هذه الايام باستوار النفي والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراسخ ويحتمل ان يكون معنى
 التضحية اصلا دون تصديق فلم يثبت هذا الموهوم وهو تصديق في سائر منصوص لم يثبت به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به فنوات وقته
 فوجب العمل بالموهوم وهو تصديق احتياط لا احتمال اصله مع قيام احتمال ان لا يكون مقبلا باعتبار خلافه كما قلنا بوجوب الفدية
 في الصلاة احتياط ولهذا اى ولان ايجاب تصديق لاحتمال الاصل لا بطريق الاختلاف لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصديق الى
 النقص بعد الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام اختلف قبل ان تصديق بشئ لم يجز له قضاء فاقاة من الاضحية في العام الماضي مع قدرته
 على الشئ الكامل من عنده قربة لشريعته التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق اختلافه عن التضحية لانتقل الحكم

الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الغاية من كل وجه عند حصول القدرة عليها كن وجب عليه القدرة اذا قدر على الصوم لتسقط عنه القدرة
وينقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الغاية من كل وجه وكن وجب عليه قيمة المغضوب المشي بانقطاع المشي عن الاسواق ثم قدر على
المشي قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم من القيمة الى المشي ولما لم ينتقل عرفنا ان المغضوب فيه جهة لاصالة دون خلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله في اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيديات في تكبيرات العيديات ان كان يعلم انه يريد رك الامام في الركوع فيكون
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فخرج الامام كيلا يفوت اهملان خاف ان يرفع الامام راسه
لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر للامام فتشاح وهو فرض ثم يكبر الركوع وهو واجب ثم يكبر الركوع تكبيرات العيديات من غير ان يرفع يديه لان الرفع
ووضع الكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابني يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاقات
عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على المشي من عنده قربته في الركوع فلا يصح ادائها بغيره كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الافتتاح
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وحشي انه لو قمت قائما يفوت الركوع فركع
فانه لا يقين في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة
وحكما لما حقيقة فلا استواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام بقعوده لاستواء النصف الاعلى لوجوده فيها وبما يمكن من نقصان فيه
بالانحناء وغيره من تحقق شبهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكمه فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
ليسيره كاتلك الركعة فبقائه بهذه الشبهة لم يتحقق الفوات لبقائه محل الاداء من وجه وقد شرع من جنبها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير
الركوع حتى ان من سجد له وهو امام او مسبوق يسجد له وهو وان سجد له ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنبها فيما له شبهة
بالقيام احتال ان يكون سائر ما خلفها بها لا اتحاد الجنس واحتال المغارقة وهذا حكم قديم ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في
فصلها بغير جهة الاداء ببقائه محل من وجه لا باعتبار جهة التقصير بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيها
خبرة القيام بوجه وبخلاف الامام عن انسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تعلق بشبهة وهذا هو حقيقة الاداء
فيعمل شبهة فكان ما ذكرنا نظير الغاية الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابني يوسف رحمه الله فيسقط التكبيرات التشويق وعندنا
نظير القضاء الذي لا شبهة الاداء على عكس فعل اللاحق قوله وهذه الاقسام اى الاقسام بسبعة المذكورة يتحقق في حقوق العبادة كما يتحقق
في حقوق الهند فتسليم بعد المغضوب يعني على الوصف الذي ورد عليه لغضب ادراكه لانه ادعى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة
باجتماع في حقوق الله تعالى وروحه مشغولا بالدين بان استهلاك المغضوب في يده مال الانسان فتعلقوا ضمان بمرتبته او بانجانيته بان جنى
في يده جنانية يستحق بها رتبة او طرفه ادراكا صلا لانه ادعى لاهل الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلو جرد اصل الاداء قلنا
اذا ملك في يده المالك قبل الدفع الى ولي يمانية او بيع في الدين على الغاصب والمقصود فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك اسباب ابيع في ذلك الدين
يرجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا اظهر عبد الغير اى عبد العبيد ثم اشتراه كان تسليمه اداء شبه القضاء كفضل
اللاحق ان يكونه اذا اظلم سلم اليها عيين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا اظهر المشي
تثبت ان الواجب عليه تسليم اسي من العقوبة عند القدرة وقد فضل واما شبهة باقتضائهم ان يبدل الملك بمنزلة العبد لا بدل العبد بغيره بل
ان ابا طلحة رضي الله عنه فصدق بحد يقة على انه ثم ماتت فورا فبها من مال من ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقك ورد عليك صدقك وان عايشة رضي الله عنها ماتت دخل رسول الله عليه السلام والبرقة فموتت فموتت اليه
 جزوا واداما من ادم لم يمت فقال عليه السلام انهم ابرمتم فيها ثم قال لابي ولكن ذلك لم يصدق به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة فقال
 عليه السلام هو عليها صدقة ولنا برية فجعل اختلاف بسبب بمنزلة اختلاف بعين ولا يقال يصحها والصدقة لا تقل مني يا شتم وسواهم
 لا نقول انها كانت مولاة عائشة كذا من بني تيم لاسن بنى يا شتم كيف وكان ذلك تصديق تطوعا بدليل كونه لما وحرمة مختصة بالنبي
 عليه السلام ولان قبل الوصف تيم غير حكم بعين مسا وشرا كما نجر اذا تملك تغير حكمها بطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى
 عدم حكمها الشرعي من الحرارة الى الباردة وقد تغير قبل الملك حل تصرف للبائع الى الحرمة وحرمة المشتري الى الحل ايضا فيوزان بحل
 بعين باعتبار بمنزلة شيء اخر واذا ثبت بذا كان تسليم من الزوج اذ ازال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شيئا بالانقضاء من هذا
 الوجه فلا اعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يبيعه اياها ويغير المرأة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار بجهة انقضاء
 قلنا لا يثبت الملك للمرأة قبل التسليم انقضاء قلنا ينفذ اعتبارا بقدر فاتها بينه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من المكتات به وبيع
 وابتية وغيره لانه حلو قبل تسليم انقضاء فكانت منه تصرفات معناه فيه محلها فتنفذ قوله وضمان انصب قضا بمثل معقول اما كونه
 قضا فلا انقطاع الوجوب وهو ليس بمثل من عنده اما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب ان يكون كاملا وهو مثل صورة ومعنى
 كما في التليات او قاصدا وهو المثل معنى كالقيمة زدوات القيمة والمماثلة بين الفاتية وبين كل واحد منها مدركة بالمقل الا ان الاول
 وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان اعتبارا واجب بطريق ايجز فان انصب فوت على المنصوب منه بصورة والمعنى فابحس
 التامان يتدارك اذ ازال من عنده هو مثل لما فوت عليه ردة ومعنى كالمحطة للمحطة حتى يقوم مقام المنصوب من كل وجه فكان ساقيا
 على المثل معنى حتى لو ادعى القيمة في غصب المثل مع القدر على المثل كمال بان يوجد في الاسواق لا يجر المالك على القبول رعاية
 كقته في الصورة عند الامكان كما لو ادعى المثل المثل الكمال مع القدرة على رد بعين فاذا عجز عن المثل الكمال فيمنع نجر المالك على قبول
 القاصر بصورة حوله وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطأ قضا بمثل غير معقول على مقابلة البذية في الصوم لان المماثلة
 لا تقل بين الفاتية والمال بصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادعى المالك بمثل والمال ملوك بمثل فلا يتماثلان ولان المال حل
 مثل المال اخري لغير صورة تيسا ويهانه قدر المماثلة لا غير وهذا التفسير بالمكان كان طريق المماثلة بينها من اولان المثل بين
 مباركة من قيمة الشيء اى قدر المماثلة بالدرهم او الدينار واذ لم يكن الشيء بالمال لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذ تزوج امرأة على عبد
 لغير عينه صحت قيمته عند اخلاق المشافعي رحمة الله ووجب الوصف فان انا ما با بعين اجبرت على القبول لانه ادعى عين الوجوب
 وان انا ما بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كالتسليم قيمة الشيء قضا له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العيب بينها
 لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يكتفه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فصار قيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
 مثل تسليم العبد الذي يكلم به فكان تسليمه من هذا الوجه اذ لا قضا لان القضا خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل
 لا قبله مضاررت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء باعتبار العبد اصل القيمة
 لانه وجب بالعقد احد الشبيين فيخرج الزوج ويغير المرأة على قبول القيمة كالحجر على قبول المسمى وهو العبد الوصف بخلاف العبد
 العين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا وده صفا فكانت قيمة قضا خالصا فلا يعتبر عند القدر

5. Living

مقتضاها لم يمتد بقية الفوات عليه فلم ان القدرة بمقتضاها ولا يلزم عليه ما اذا فاتت صلوات في حقها فقتضاها في الرض قاعد
 او موقعا او مضطجها حيث يخرج به عن العدة ولو لم يشترط القدرة في اقتضاها لما خرج عن العدة لان القيام والركوع والسجود كانت
 واجبة ولم يأت بها لانا نقول انه قضاء كما وجب عليه الاداء لان بشرط في الاداء اصل القدرة التي يكمنه من الاداء قانما او قاعدا
 لا القدرة كيفية فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت بشرط في الاداء بل بشرط ذلك كونه قادرا على القيام لان يكون القدرة
 على القيام مشروطة في الصلوة الا يري انه لو كان هريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فلم ان الشرط هو مطلق القدرة
 لا القدرة الكيفية كما في بعض الشرع وليس بتفصيل او حاصل ان بقاء الوجوب يستفي عن القدرة وان كانت الميث ابتداء بدون القدرة
 يظهر وثمة فيها اذا مات قبل ان يقدر ربنا انتم لما يمينه من الفوات بتأخيرها وان لم يكن القدرة موجودة أصلا لم يأنم فاذا
 قدر على الحج مثلا بملك الزد والرا حلة حال من الطريق وجب عليه الاداء فان لم يخرج ولم يقب ربه ليو اخذ به يوم القيمة وان لم يكن
 قدرة عليه أصلا لم يواخذ به وبذا اذا لم يكن الفعل حالة لبقاء مطلوبه فاذ كان مطلوبا قلما بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
 القدرة لا يجوز الا يري ان المنظر اليه في اشتراط القدرة حالة لفعل فيجب الفعل بسبب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
 عليه في حالة الصلوة قانما يقتضيها في حالة الرض مضطجها ويخرج به عن العدة ولو وجبت عليه في حالة الرض مضطجها يقتضيها في حالة
 الصلوة قانما لا مضطجها فلو لم يشترط القدرة حالة لبقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر
 في الاسطر في سلكنا تفصيل ان اللاصل ان القدرة المشروطة لا ابتداء وجود الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها بشرط الاداء فان
 الشرط ان لم يكف ادله ما ليس في القدرة واسقط بالخرج كثير من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
 المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى اننا نشترط القدرة على وقوعها في الما حين المباني في قيام القدرة على الاداء الصلوة
 قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الخلق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
 الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشتراط منه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة ان كان مطلوبا بغيره فيشترط فيه نفس التوهم لا غير
 ما سببه فكذا القضاء اذا كان لفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن لفعل منه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فحق لنشر
 الاجرة انما يتق عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والعيادات المتعددة بناء على توهم الاستدلال يظهر اثره في المواخذة
 كما ان وجب الاداء ثبت في الجرح الا غير من الوقت بناء على توهم ليطهر اثره في القضاء الا يري ان الاداء انما يفوت مضونا
 اذا كان قادرا على الشئ حتى لو خرج من الشئ سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة مشروطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
 ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب لفعل والاظهر اثره في المواخذة
 في البداية الاخيرة قوله والشرط كونه اسمى كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يمكن به من الاداء متوهم العجز ولان
 حقيقة القدرة التي هي التكليف عليها لا يسهو الفعل لما عرفت في سلكنا لا استطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
 فلو ان القدرة الى فعل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وممتد الاسباب التي تحدث القدرت الحقيقة بها عند ارادة الفعل عبادة
 فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا لا يري ان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
 اعلم ان الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عند استئذانها وقال في رجمته البه لا يجب لانه ليس بقدرا على الفعل

حقيقة لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لا اعتبار احتمال حدوث القدرة بافتراض الوقت
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطاً للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحته و احتمال
القدرة على الصوم للشيخ الغافى و احتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمع بزوال المرض والزمان و احتمال الابصار للملكى
بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطاً للتكليف وهذا اولى ذوجه الاستحسان ان سبب الوجوب
و هو جزاء من الوقت قد وجب في حق الابل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمنقصر الى شئ اخر و شرط وجوب الاداء هو توهم ليقدر
بوجوده و يجوز ان يظهر في ذلك الجزاء استدراكه بوقت شمس مضيح الا اذا فثبت بهذا القدر وجوب الاداء و هو معنى قوله ففسد
الاصل اى الاداء بشرطه و عاى واجبا بهذا الاحتمال ثم بالجزء المحال يتقبل الحكم له خلفه و هو القضاء فان قيل سلطنا ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة و وجوده و لا يمكن لنا سلم ان توهم حدوث الالة و سلامتها كان بطلاناً فان توهم
حدوث الالة الطير ان للانسان ثبات وكذا توهم حدوث سلامته الالة الابصار و المشى المامى و المقصود مع ذلك لا يصلح التكليف بالظهور
والابصار و المشى و التوهم الذي ذكرتم من هذا التقييل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليده للبطش و الرجل للمشى فلا يصلح بناء التكليف
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرطاً للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف
صحة كالأمر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصلح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه و هو التيمم
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحة ليعظم اثره في حق و يشترط حينئذ سلامة الالة بخلاف لانه هو المقصود لا سلامة الالة الاصل
و في سلطنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخاف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات في حقه و هو القضاء لا سلامة الالات
و هو الاداء بل يكفى فيه توهم الحدوث في طريق الخلاف بعض مشائخنا انه باذراك الجزاء الاخير لم يمتد الصلوة لان بذلك الجزاء يمكن
من اداء الصلوة بان ياتى يا قهرمة و يشترط فيها بعد طروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد غروب الوقت كان
ذلك اداء لا قضاء و هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العدة بالقضاء و هذا في الظهيرة و العصر و المغرب و المشايخ اظهروا ما في
الغجر فلا يجب عليه اداء العجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور و هو الشروع في العجر فاذا لم يشترط في العجر او شرع ثم افسد
عليه قضاء ذلك بقدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه المماق مما ياتى كذلك القدر من القضاء قوله كما كان سليمان عليه السلام
روى ان سليمان لما عرض عليه الجن الصافات ابياد و قاة صلوة العصر و ر و له كان في ذلك الوقت باشتغالها بها و اهلك
ملك الجنيل بالقر و ضرب الامتاق كما قال الله تعالى فطفق مسى بالسوق و الا اتفاق تشوا ما بها حيث غفلت عن ذكر ربها و هذا هو
للعنص لمنها عن خطونها ما تراه الشهابان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت صلوات او الورود بتسخير الرشح به لا من الجنيل
فجرى بامره رعا حيث اصاب اليه الشجر في كتاب عصمة الانباء و كتاب خصص الانبياء من قصص الانبياء عليه السلام كما في
الحلف على من السماء فان من خلف ليس السماء او ليحولن هذا الحجر و بها انعقدت يمينه عند التوهم البرهان السماء عين مسوقة
قال الله تعالى يا خبار من الجن و انما المستا السماره الملائكة يصعدون اليها و لو اقدر الله تعالى على صعودها ليعبدوا كعبيسى و محمد
عليه السلام فينعتقها بها يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم بحيث في الحال بعجزه عن ايجاد شرط البرهان و ذلك كان
لمنت ولا يقال احادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن و قد فعل سليمان عليه السلام كما ينبغي ان يعتقد لمنوس

بهذا الطريق ايضا حتى نرته الكفارة بها لاننا نقول بنك اخير من فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق سجيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد لزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعل فلهذا لم ينقد الغوس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من مسيهم
عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء بخلافه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من يحرم
عليه اى دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ التوهم دون الدخول لان معناه الايمان بفتنة والدخول من غير استئذان
وايمان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستئذان ربايتها لذلك فاما اذا دخل عليه
بفتنة فالظاهر انه لا يمكن التنبه لذلك فهو وقت الصلوة على المسافر مع الاستغالة تب السفر وعدم من يعلم بالوقت من مؤذن ونحوه
تحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تيممه الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله فاعلموا التوهم
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض الشيوخ ولهذا يجب عليه الطلب ان يقر به ما ثم يقتل بالبحر الظاهر الى خلفه
وهو التراب قوله ومن الاداء لا يجب الا بقدره مبسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى نقض على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبني التكليف فيها على قدره كما لا بد من القدرة وليسى قدرة
مبسرة يحصل اليسر في الاداء بواسطتها لها وبى زائدة على الاولى اى الممكنة بدرجة لان الاسكان ثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا ثبت الا لا مكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية وولى البدنية لان ادائها اشق على العجز
من البدنيات اذ المال شقيق الزوج محبوب النفس في حق العائنة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار الى اليسر
رحم الله وفرق ما بينهما اى بين القديتين في الحكم ان الاولى وهى الممكنة شرطت لتتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها
فلما تغير بها صفة الواجب بل ثبت اصل الوجوب فكانت شرطا مضافا لم يشترط دوامها ببقاء الواجب كالطهارة شرط بوجاز الصلوة ولم
يشترط دوامها ببقاء الوجوب وكذا الشهادة في النكاح والثانية وهى المبسرة شرطت لتيسر كانت مغيرة صفة الواجب من لجزء الامكان
الى صفة السهولة وليس شرط بقاء بقاء الواجب لانه لا يكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب قبل
من اليسر الى العسر بزيادة والى العسر بزيادة الصفة لعل الواجب لان لم يشترط الا بتلك الصفة فلم يكن بقاء الواجب من بقائها وليس
التغير ان لم يكن كان واجبا لصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير واشترطت هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة وولى الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر لو اسهلها كانت مغيرة
قوله ولهذا اى ولا شرط بقاء هذه القدرة ببقاء الواجب الذى يتعلق اليسر بها قلنا بان التغير لا شأن ليعتد الواجب وهو الزكوة
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا ضلحتم الزرع اذ لا على حاصلا لان كل واحد منها متعلق بقدرة مبسرة وقيل ان
رحمة الله اذا تمكن من الاداء لم يؤد منهم لان الوجوب تقر عليه باتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم
ما يؤدى ومن تقر عليه الوجوب لم يجز له العجز عن الاداء حتى عليه كافي ويون العباد ومعدومة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فما لم يمتد حتى ذهب المال بعد تمكنه من دفعه فالتق من ثمة فيضمن كمن لم يحصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه علقها بقدرة مبسرة والحق المستحق متى وجب لصحة ليعتد بالاكذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالمالك اذا ثبت
ببعضه في كماله ان ثبت بغيره كذا وكذا كذا في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعضه فاما المال حقيقة

او تقديره فلو بقي بعد ذلك ذلك المال الذي هو غار لا تقبل غارته ياتي على اصله فلا يمكن الباقي ما كان واجبا ابتداءً بل يكون شيئاً آخر فلا يجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غارته محضه لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير صد المشملك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب بقاء المال تقديره انتم استوضح وجوبها بقدره سببها فقال الا ترى انه اى الشارع خص الزكاة بالمال النامي اى علق وجوبها بوصف الماء ليلا يتنقص به اصل المال والنايفات ببعض الماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للموت مقام حقيقة تيسير لان في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب قليلا من كثير وهو ربع العشر فصرنا انها متعلقة بقدره سببها مشروط واما بقا الواجب ولا يلزم عليه ما اذا ملك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابداء لان اشتراط النصاب في الابداء لم يكن للتيسير لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين درهما مثل ادائه خمسة من مائة درهم في التيسير على اشتراطه في الاجتدار ليصير المكاف به اهل للوجوب فان المطلوب اعتبار الفقير والاعتناء بصحة حسن لا يتحقق من غير النفي الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكاة فاعتبر الغنى بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان النصاب بهنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاها الواجب فكان ينبغي ان لا يسطر الزكاة بهلاكه الا انها تسقط لقوات الماء الذي تعلق التيسير به لقوات النصاب واذ الملك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقا التيسير بقا الماء في ذلك بقدر قوله والعشر باخراج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة بسببها ايضا لانه من يكون الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو غار بالبرقة الارض ولا يملك آخر مع اسكان الايجاب فيها وجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فذلك يشترط بقاؤه بالبقا الواجب فاذا ملك خارج يسقط والخروج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب بضعة اليسر لانه من سون الارض كالعشر وتعلق وجوبه بناء الارض لا بوقتها حتى لو كانت الارض من سون لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يقيم الخارج بان درهما ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل الثمار بل ينعطه حتى لو زادها خارج على نصف الخارج يحيط الى النصف فثبت انه واجب بضعة اليسر الى ان الماء هنا اعتبر تقديره بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فتمكن اعتباره الماء التقديرى بالتمكن من الزراعة فلا يبعد تقصيره عذرا في البطلان حتى العزاة ويجعل الماء موجودا احكاما لتقصيره كما يجعل موجودا بعد كونه في مال الزكاة بخلاف العشر لانه اذا في الماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب النزرع افة حيث يسقط ما خرج لانه لم يقصر حيث لم يعطها الا انه اصبحت فلا يحزم شيئا لئلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام منه يمكن فيها استقلال المارضى الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيوخى قدس الله روحه قوله ولهذا اى لاشتراط بقاها القدرة التيسيرة لبقا الواجب المتعلق بها قلنا ان الخارج في العين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذا المكافاة تجب بقدره سببها فحينئذ احد طوائف الشارع خبره بين انواع الكفارة وذلك تيسير لان الخيارات اذا ثبتت له يوفق بما هو الايسر عليه كما سلف في خبر بين الصوم والفرط ولو كان الاوجب مينا كان اشق عليه كما يقيم بحسب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خبر فيها بين نصف صاع من بزر وبين صاع من شعير او تمر وغير ذلك ولم يفسد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدره ممكنة لان ذلك ليس تخيير سنا فلا يفيد اليسر حقيقة ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسيرا لا على المكافاة فطبيعية الاول قوله تعالى ان اقتتلوا بعضهم

او يخرجوا من ديارهم الى ديار اخر ان يصدر واحد منها وقولك لو لم يكن من غضبت عليه ايمان لقرا اللبنة ربح القرآن او قرا الكتاب
 انما في الكتاب كذا من العلم ثم تنام والالا تتقن منك فالقصد منه تأكيد الوجوب عليه من الشبهة في القصد لا التيسير عليه
 ومنعنا من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت منك بشبهة لا محالة ونظير الثاني قوله انك انما لا تفوت
 التيسير معناه ما خسر منها يتيسر عليك ثم يعبر عن المقصود التيسير في الشرعية يكون تلك الاشياء التي
 خسر المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة في الاشياء اذا كانت متماثلة في المعنى فالتيسير على الصورة ولا يجوز بالصورة فيفيد تأكيد التيسير
 وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة فيمنع من التيسير في المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من قبيل الاول
 المان الواجب فيها مقدار ما ياتيه نصف صاع من بر ومئة صاع من شعير او قدر تساويه عندهم وكذا المقصود في حجة الفطر في مال
 اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التيسير قصد بل يفيد التأكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اياها او نصف صاع
 من جو او غيره في ذلك بما ياتيه في الالية وكفارة اليمين من قبيل الثاني لان بآلية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتميز فيما يقع
 على الصورة والمعنى فيفيد التيسير الثاني انه نقل الحكم الى اليوم العجز الحالى مع قويم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في
 التيسر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر عدم المستبر في قوله ان لم آت البقرة فبدي حرقه ان لم اطلقك فانت طالق
 فدل ذلك على تيسر الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدر
 يسيرة كان اى وجوب كفارة من قبيل الزكاة في اشتراط بقا القدرة بقاء الواجب فاذا ملك المال انتقل الوجوب الى الصوم
 ضرورة قوله الا ان المال اى مكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال
 كالكفارة كان يبنى ان لا يعود الوجوب بمصون مال آخر بعد سقوط كافي الزكاة فقال الوجوب في الزكاة متعلق بالعين فان
 الشئ اعتبر القدرة على الاداء للمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال اخر وجعل الغصاب طرفا للواجب قال الله تعالى
 وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في المروة لرب العشرة وفي اربعين شاة في خمس من الاصل مشاة
 فمصول مال اخر بعد فواته لا ثبت القدرة على الماد الا فلا يعود وجوب قاي في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بطلاق
 المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لغواب السائر لا تخم منف ولهذا لم يشترط فيه الما وكان المال الموجود وقت نكث
 والمستحقة بعد ذوقه سواء قاي مال اصابه من جد اى بعد النكث او بعد الهلاك دامت به القدرة اى حصلت وثبت بخلان
 الزكاة ولهذا اى ولان المال غير معين في الكفارة سواء اى الاستهلاك منه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال
 بالاستهلاك كما سقط بهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها لما كان عينيا كان استهلاكه بعد على محل مشغول بحق التيسير
 فيوجوب الزمان ولما لم يتعين المال بهنا لم يكن الاستهلاك بعد على حق الغير لوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء قوله
 ما يابح الى آخره يتكلى ان يكون جوابا لما يقال المخرج وجب بقصد ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزكاة
 والراحلة وهما الزمان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحت العبدن بحيث يقدر على الشئ واكتساب الزاد في بطريق
 وهذا صريح التنزيل به شيئا ثم لم يشترط بقا بالبقا الواجب حتى لم يبق منه المخرج بقوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقدير الوجوب
 عليه وبقى تحت عهده ذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان المعنى بالغصاب شرط الوجوب واصل القدرة يحصل بملك

اشطو في الزكوة ما يعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب ان كان غنيا بالآخر دين العبد يعدم فقرا به فممنوع وجوب الزكوة والله اعلم
فصل في صفه الحسن للمأثور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبة جيدة والقيح بخلافه وعند من جعله شرعيا
هو موافقة الغرض والقيح خلافه ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقيح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق الحسن
والقيح وكونه عقليين او شرعيين كلام طويل لنا ولا شعرت به ليس هذا موضع تفصيله ثم ان حسن المأثور به من قضايا الشرع لامن موجبات
الافتقار لان صيغة الامر تحقق في القبح كالكفر والسف والعبث كما يتحقق في الحسن الا يري ان سلطان الجابر اذا امر انسانا بالمال نال انسان
او نفسه غير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا تنازع المأثور ولم يات بما امر به يقال خالف المرسلان الا ان الامر لما كان طلب المأثور به باكد
الوجه حتى صار واجب الاقدام عليه والشرع حكيم على الاطلاق اتقنى الامر الصادر منه كون المأثور به حسنا لانه لا يلقى بالحكمة
طلب ما هو قبح كالد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقال جل جلاله ويهي عن الفتناء ولا تنكروا لى الامر منه على كون المأثور به
حسنا والعقل لا يعرف بها الحسن الا انه موجود بنفسه اذ لو كان حسن المأثور به العقل لما جاز وروى الشيخ عليه السلام ان حسن العقل لا يري عليه
التبديل بحسن شكر النعم وحسن العدل والاحسان ثبت ان حسن المشروعات من فضيلة الشرع والعقل يدركه الحسن في بعضه في ذاته
وفي بعضه في غير ذاته فان قيل العقل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقيح به الوجوب حقيقة وايضا
العقل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا واجبا وحرا والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع
الوجود والكبروت مع الحدث وكما تعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفه ولون وسواد فهذه صفات
راجعة الى الذات لا سمان زائدة عليها ولان العقل يوصف بانه حسن وقبح لدخوله تحت تحيين الله تعالى وتقيمه كما انه يوصف بانه
حادث ومحدث له حوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث قام به لان ذلك المحدث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول
لعمان لانهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون لذات
موصوفة بها على الحقيقة وانما يتقنى وجود عين حلقه بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاش فالذات
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا تتعلق بالمعدوم الا حاله
المحدث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة لوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومفتر عنه كذا في الميزان قوله المأثور به نوعان حسن
لعمري في عينة وحسن لعمري في غيره والذي حسن لعمري في عينة نوعان ما كان المعنى في موضعه كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لعمري في عينة اى الصف بالحسن بحسن ثبوت في ذاته وحسن لعمري في غيره اى الصف
بحسن الحسن ثبوت في غيره والتقسيم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للمعنى اى المعنى الذي الصف به المأثور به الحسن في وصفه
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تبادى بافعال واقتوال وصفت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان بني الصلوة
على الافعال الاترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في حكمه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا لليدين
على الشاكال صار فاعرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعطاه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم ثم
اشرف اعضائه على التراب وكذا التمسك والتمسك وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اركان الصلوة تدل على انها

لما شفى رحمه الله صلى الله عليه وسلم الزكوة فان قيل الصلوة صارت قرينة بها بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالجمل فلهذا انما
 بالواسطة بها ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كائنا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى تشابهت باعتبارها
 الحسن بغيره والصلوة تعظم التقديرات في حسن في ذاتها من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
 وجهة المشرق وقد بقي حسنة عند فوات هذه الجهة حاله اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الوسائط كانت من القسم الاول بخلاف تلك
 العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اشار الشيخ الامام العلامة مولانا بدر الملة والدين في فوائد
 التوقيف قوله وحكمه بين المؤمنين وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعترض ما يسقط بعينه اى احسن لمعنى
 في حقه ولما تحقق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اى بالاثبات به او باعترض ما يسقط بعينه اى بالاشترط
 استقاط لنفسه بالواسطة مثلا الحيض والنفس ونحوهما هو اخصر من واجب بغيره فانه لا يسقط بسقوط ذلك الغير ويتبقى بقاء كالوضوء والسمي
 الى الجمعة واعتراض عليه بان المراد من الواجب ان كان ثابت في الزمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقط بعينه لانه قد يسقط بعد
 الوجوب بالاعتراض الحادث في الوقت ولكن لا يستقيم ايراد في هذا الموضع انه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب
 وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او
 باعتراض ما يسقط لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط باعتراض واجب عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر
 صحت اضافته ما ثبت به الى الامر بواسطة لما صحت اضافته ما ثبت بالمقتضى الى المقتضى على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نواعان
 القسم الاول نواعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصوده كالوضوء والسمي الى الجمعة ما يحصل المعنى بفعل المأمور به كالصلوة على البيت كما
 عاقله الحمد وفان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم وكبت اعداء الله تعالى والمزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل كالقسم الاول
 ما يحصل المعنى بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعنى به ان الغير الذي شرع هذا المأمور به لاجله وثبت الحسن له بواسطة لا يحصل بعده
 حصول المأمور به لا بفعل مقصود كالوضوء والسمي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه تبرؤ وتطهر في نفسه وليس في ذلك
 حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء الصلوة فكان حسنا بغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن
 وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى اداها فكان حسنا بمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا يتبادى بالوضوء بحال الجمعة
 لا يتبادى بالسعي بوجوبه بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كما ملأ في كونه حسنا بغيره كالقسم الاول
 في كونه حسنا بعينه والنوع الثاني من القسم وهو رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتبادى بالمأمور به من غير حاجة
 الى فعل مقصود كالصلوة على البيت والجهاد واقامة الحمد وفان صلوة الجهاد ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون البيت حيث
 كما ذكرنا انها معنى الامام ابو يزيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام البيت الا ترى ان البيت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة
 عليه قبيحة منهيها عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات الا لا آتية فيثبت انها حسنة لمعنى في غيره وهو قضاء حتى البيت
 المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في نفسه لانه تعذيب بما د الله وتخریب بلاد وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
 الا اذى فيان الرب ملعون من يدم بياض الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدوا لله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم
 شرع اعداء الكفرة وقهرهم واعزانه للدين الحق فكان حسنا بغيره وكذا اقامته الحمد وليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب

العباد وادعاءهم كالبهادر وكنها صارت مستندة بواسطة الزجر من المعاصي المنهية الى الفساو وتوتيت الى تحقيق صيانة النفس والمال والعرض والنسب فكانت حجة لغير الملكن المعنى الذي شجره المأمور به لا يجلس في هذا القسم يحصل بنفس الايمان بالمأمور به فان قضاة حق الميت واعلاء الدين بقوله عداية والزجر من المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجماد وتامة الحدود من غير توقف على فعل آخره كان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن البعيد من وجد كان في مقابلة القسم الثاني فادحسن ليعينه مشبها بالحسن البعيد وانما اعتبار الوسائط والوسائط هي السلام الميت وكذا الكافر وارتاب النهي عنه هتادون الصوم والظلمة لا نهيا وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيئة هي ثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيته فوجب اعتبارها واذا اجترحت كانت العبادة حسنة ليعني في غير الايمان بالعبادة فثبت لرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبد بصورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها ثبتت بفتح الله لا صانع للعبد فيها فسقط اعتبارها فيثبت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحكم بين النوعين

واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب العبد وسقوطه بسقوط العبد واما ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد وهو بقاء الواجب بوجوب العبد وسقوطه بسقوط العبد حتى لو سقطت الصلوة بمحض او تلف من او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نفل من الجاهل بغيره بعد السعي قبل ادراك الجمعة ثم نفل عنه كان السعي واجبا عليه ولو حل كره الى الجاهل متفكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يمكن لعدم نقصان فيما هو المقصود وان سقطت الجمعة منه لم يضر او سقط السعي وكذا حق البيت حتى سقطت معيار من مضاف الى اختياره من معنى او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقطت عن الباقي من الصلوة المقصود وكذا اذا لم تشكركم لشوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تصور اسلام الخلق من آخرهم سقطت من القتال وان كان ذلك خلافا لمحبته فان النبي عليه السلام قال لن يبرح هذا الدين قايما قتال عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي النسي في اللغة النسي وسنة النبوة للعقل لانه مانع من التصريح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استند عا ترك الفعل بالقول بمن هو دون وقيل هو قول القائل بغيره لا الفعل على سبيل الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كلف من فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها تكريه من بعض ويقتضون بعضها من الاحترازات مما ذكرنا في حد الامر الامر ثم صيغة النهي وان كانت مشروطة بين النهي كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى والكرهية كقوله تعالى ولا تقربوا البيع او متناه لا تباليعوا والتحقيق كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله خافا عايل الظالمون والدعاء كقوله تعالى الا تكلني الى نفسي والياس كقوله تعالى لا تقدر واليوم وللا شاة كقوله تعالى لا تقربوا من الدنيا الا بقدر ما تحتاج اليها وسلم لا تتخذوا الدواب كراهي فهي محذورة في غير التحريم والكرهية بالاتفاق فانما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية او على العكس او مشتركة بينهما لا تشارك اللفظي او المعنوي في موثوق فعله بالقدرة من الامر من المزيق والتمتار كذا في عامة نسخ الاصول ثم يوجب النهي عند الجملة ووجب الاتساع من مبالغة النهي عند الله عند الامر كما ان طلب الفعل بالبلغ الوجه مع بقاء اختيار المأطع مستحقا

بوجوب الاتيان كذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتباه وذكر في الميزان حكم النبي صيرورة الفعل المنهي عنه
 حراما وثبوت الحرمة فيها فان النبي والتحرير واحد وموجب التحريم هو الحرمة كوجوب التملك هو ثبوت الملك بنابو حكم النبي من
 حيث انه نهي فاما وجوب الانتباه فحكم النبي من حيث انه امر بصدقه في الحقيقة وجوب الانتباه حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل
 المنهي عنه حرما حكم النبي ومقتضى النبي شرعا فيجوز المنهي عنه كما ان مقتضى الامر من المأمور به لان الحكم لا ينهي عن الفعل الا فيجب كالأمر
 المنهي الا بحسنه قال الله تعالى ونهى عن الفحشاء والمنكر وكان القبح مقتضياتة شرعا لا لانه فكل ذلك القسم المنهي عنه في صفة القبح القبح
 كمال القسم للمأمور به في صفة الحسن كذلك قوله وهو اسي النبي عن في صفة القبح فيقسم اقسام الامر في صفة الحسن بالقياس لغيره صفا كالقبح ليعتد وما
 اتفق به بواسطة عدم الابطاع والحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع اكره المضامين في الملاقيع وحكم النبي فيها بيان انه غير مشروع اصله
 قبح بمعنى في غير ذلك وان اسي المأمور به في صفة الحسن بالقياس لغيره صفا اسي كان قبيحا في ذاته بحيث يعترف بوجهه بوجه العقل قبل وادخل
 الحكم والمعتد وان قبح القبح بالصدور على يعرف بوجه العقل لان قبح كفران المنعم مركز في العقل بحيث لا يتصور الاول ولا الثاني في شرع
 القبح كما لا يتصور في وجوب الايمان وكذلك المعتد فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف
 قبحه بوجه العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به لتضييع للوقت بلا فائدة وتحملا لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في
 معاملة الايمان والصلوة ما اتفق به لعينه بواسطة عدم الابطاع والحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع اكره المضامين والملاقيع فان كصلوة
 وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر عليه العبد لاداء الصلوة على حال طهارة عن الحدث صار فعل صلوة مع الحدث معتبرا
 بخروج من غير ابله في كلام الطائفة والمجون هكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على حال متقوم حاشا
 للصدق واكره ليس بمال وكذا الما قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء اعتبارا بحلواني غير محله فخر ببيت اكل
 ما لا يتخفى به فالتحريم بالقبح وصدقا بواسطة عدم الابطاع والحلية شرعا كذا في التقويم وبناني مقابلة الصوم والركعة واجز والمضامين
 ما تضمنه اصلا الفصول جميع مضمون من ضمن اشياء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابا بكذا وكذا كان مضمون كتابا بكذا والملاقيع ما في لبطون
 من الاجابة جميع ملقوح او ملقوطة من تحت الدابة اذا جعلت في فعل لازم فلا يخفى اسم المفعول منه الامتثال بحرف الجاء الا انهم
 اشتغلوا بهذا الجار وصورة ان يقول لعت الولد الذي يحصل منه هذا الفعل او من هذه الناقه وكان ذلك من عادت العرب فمضى
 النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النبي فيه اسي فيما قبح لعينه اما صدقه غير عايلان انه اسي المنهي عنه غير مشروع اصله
 لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروع فالوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال اكرهية كالزنا وشرب الخمر في النبي على حقيقة البقار وهو
 تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال بحيث كافي ببيع اكره المضامين والملاقيع صار النبي
 فيه بمعنى النفي مجازا المشابهة بينهما في اقتضار كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضار النفي عدم من قبل اقتضار النفي في
 من الاصل قولهم ما جاوره المنهي جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المفصولة والوطي في حالة اكتمال حكمه ان يكون محلا
 مشروع والممنوع لئلا قلنا ان طهارة في حاله اكتمال جميع حكمه للزوج الاطلاق ثبت به حصول الطهارة في اجتماع اعداء الضمير ارجع الى ابي نوح بنه لم ياوره
 المحل الربوبية للقيح من حيث انها اخصا عما من غير ان يصير ذلك المعنى صفا او دخلا في حقيقة وتصوره لا يمكن ان يكون البيع وقت النداء
 محلا في البيع وقت النداء متعلق بالاطلاق بالنسبة الواجب اكره حقيقة وهو امر محجور بالبيع قابل للاكتمال عنه فان البيع يوجد في الاطلاق ان يتجوز

في الطريق فلا يدين والا خلا من السبع لوجوده بان كثر في الطريق من غير بيع وكذا النسي عن الصلوة في الارض المخصوصة متعلق بشغل
 الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانكسار اذا اشغل بوجد بدون الصلوة والصلوة بوجد بدون اشغل هكذا النسي عن الوطى حاله كذا
 متعلق باستعمال الارض وهو معنى مجاور للوطى غير متصل به وضعاً فثبت ان النسي عن هذه الاشياء لا يجزئها وحكمه اسي هذا النوع
 يكون مجزئاً شرعاً بالنسي باختلاف بين الفعلا حتى انعقد البيع وقت النداء موجب للملك من غير توقف على القبض نادى للمفرض الصلوة
 في الارض المخصوصة لان القبض لما كان باعتبار معنى مجاور للنسي عن غير متصل به وضعاً لونه في الارض مشعرية اصله الا وضعاً فلا يجب للمالكه دون الفساده
 كالتصاخم اذا ترك الصلوة يكون مطيعاً بالصوم عاصياً بترك الصلوة ولا يوترك الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم
 غير متصل به وصفه لمضاهي وان حكم هذا النوع ما ذكرنا وان النسي عن الوطى في كسيف لمعنى مجاور قلنا ان وطئها في حاله كسيف حكمها
 للمزج الاول لمعنى فيما اذا طمعتا المتنازعت وجبت باخر لان حرمت لمعنى مجاور لقبول الانكسار فلا يمنع عن احداث الحمل كما لو ثبت حرمتها من
 وثبتت به احصاءه الوطى لمعنى اذا تزوج امرأة ووطئها في حاله كسيف لمعنى مجاور للصوم كما لو طمعتا في حاله كسيف لمعنى الوطى
 ذلك كان حدة الرحم دون الجمل فليذكرنا ولا يبطل الضمان احسان القدر حتى وجب له على فادقه بعد هذا الوطى كذا في بعض
 وهذا القسم في مقابلته السعي والطمع وهو انما الفصل به المعنى وضعاً كالبيع الفاسد وهو يوم آخر من النسي في ما وقع لغیره ما اتصل به
 المعنى الموجب للقبض بحيث صار وضعاً ولم يتصور انكسار عنه كالبيع الفاسد وهو يوم آخر فان البيع الفاسد كبيع الرخاود البيع بالوطى
 كما لو باع العبد بشرط ان لا يخدم المولى على خلاف مقتضى العقد والبيع بالخمر قد وجد في ركن البيع من الماني محالاً ليكون في حاله كسيف
 الفصل به بالوجوب على وجه ما وضعاً في بيع الرخاود بشرط ان لا يخدم المولى فانت به المساواة المشروطة بمجازيع كسيف في
 وكذا الشرط للفاسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه من الاستحقاق في معنى الرخاود الانعقاد
 من فصل حاله عن العوض مستحق لعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذه الثابتة فاخذ حكمه الفصل بالشرط اذا دخل فيه ما يستحقه وكان كسيف
 فبأنه لا يستحق لكن التصرف ولا محالاً بالية العاقلة فلا يزال اصل الشرع عليه ولكن فانت بشرط ان يجازيها فاسد او في البيع بالخمر
 هو كحل الذي يمكن في الثمن اذا الخمر ليست بمقوم وهي مما وجب الا جتناب عنه فلا يجوز تسليمها وتسليمها وانما البيع بمزلة
 الوصف فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم آخر المعنى الموجب للقبض وان كان غير الصوم لكنه الفصل به وصفاً فان الصوم هو الا سائر
 المفطرات الثلاث سائر ما سحر اليته وهو في نفسه ولكن قد بيع بمعنى الفصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو ان اليوم عيد وضيفه وانما
 داخل في تعريف الصوم وكان كحل الصا فيه من قبل الوقت بمزلة الوصف لا اذا انصرف الفلك عنه ولما صار المعنى الموجب للقبض في هذا الم
 بمنزلة الوصف كان اشد اتصالاً من القبض في القسم الذي تقدمه فاوجبنا والمشرع كما اوجب لك القبض المكرمة فيما
 تقدمه ليكون الحكم ثابتاً بالقبض دليله قول الله تعالى عن النبي الافعال احسية يقع على القسم الاول من النبي عن الافعال الشرعية يقع
 على القسم الاخير وقال الشافعي رحمه الله في الباب ان ينصرف الى القسم الاول لا يدل ويكون نسخاً لما كان مشروطاً لان النسي
 في اقتضاء القبض حقيقة كالا صفي اقتضاء احسن فينصرف مطلقاً الى الكمال منه كالا ماري النسي المطلق كحل من القرينة الدالة
 على ان النسي عنه قبض لعينه ولا غيره عن الافعال احسية وهي التي تعرف مساواة الوقت تحققاً على الشرع كالا زاد الفصل في
 اسي كحل على القسم الاول وهو قبض لعينه لا خلاصه لان اصل ان ثبت القبض باقتضاء النسي فيما اضيف اليه اسي لا فيما لم يضيف اليه فلا يثبت

بذلك الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لا يمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفه التي لها توبة من فلا يتبع وجودها بالعباد القبح إذا قام
 الدليل على خلاف كالتسبيح عن العظمى في حاله لا يحض من استناده الدواب كذا سي في فعل واحد نحو ما قال الدليل قد دل على أن
 عنها المعنى الأدنى والمنشقة للعين هذه الأشياء والنسب إلى المطلق كما ذكرنا في الأفعال الشرعية من التي يتوقف حصولها
 تحقها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات تقع على القسم الأخير وهو الذي يكون القبح فيه
 لغو متصلا بوصفها حتى بقي النسب عنه بعد النسب مشروعا باصلا عندنا وان لم يكن مشروعا بالوصف وقال الشافعي رحمه الله تعالى في المطلق
 الخلل من قرينة يصفون إلى القسم الأول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين أي النوعين هما الأفعال الحسية والشرعية حتى لم يبق
 النسب عنه مشروعا بعد النسب عنده أصلا حيا كان أو مشروعا بالابدليل الاستشعار يستلزم أن يكون راجعا إلى المميز في الصوتين
 أي النسب عن الفعل الحسي يقع على القبح لعينه عندنا لا بدليل كالتسبيح عن قربان أو الحاض وعن الفعل الشرعية يقع على القبح لغو ويحل
 على القبح المشروعية لا بدليل كالتسبيح عن بيع المضامين والملاقيح وطلوعه كمثل ومنه النسب عن الفعل الحسي الشرعي يدل على القبح في عين
 منه فاشترط مشروعية الابدليل كالتسبيح عن طمأ السحابة في البيع وقت النداء يستلزم أن يكون لاجل أن يذبح هو الظاهر للملكة السوق عليه
 أصلا من أن النسب المطلق عن الأفعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على الطلوع عنها أكثر مما هو في حرمته عليه
 وهو الظاهر من زبده اليد فبب بعض المتكلمين عند أصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من أصحابنا الشافعي
 كالغزالي وأبي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين في القائلون بأنه لا يدل على البطلان اختلافوا في ذلك
 أنه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسيرهم هو البطلان الفساد أو هي المسددة
 الأقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للفساد وعند المتكلمين عن جواز الفقه أمر شرعي حجب القضاة واليه يفتي
 لمن لا يتطهر ولم يكن كذلك صحته عند المتكلمين لموافقة أمر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقط
 للقضاة وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك وأما البطلان فمعناه في
 العبادات عدم سقوط القضاة بالفعل في عقود المعاملات تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسبابا سفيدة للأحكام على مقابلة
 الصحة وأما الفساد في البطلان عند أصحابنا الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد عندنا فهو قسم ثالث مغاير للصحة والبطلان
 وهو ما كان مشروعا باصلا غير مشرووع بوصفه على ما سألنا بآراء العلم الصريح عندنا في إطلاق أيضا على مقابلة الفساد كما أطلق على غلبة البطلان
 فإذا حكم على شيء بالصحة منعناه بأنه مشرووع باصلا وصفه جميعا بخلاف الباطل فإنه ليس مشرووعا أصلا بخلاف الفساد فإنه مشرووع باصلا دون وصفه
 فالنسب عن تصرفات شرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنع عنه يصلح لاستقاط القضاة في العبادات كما إذا نذر صوم يوم
 فيه لا يجب عليه القضاة لغيره الأحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه ليس بمشرووع بوصفه وإن كان مشروعا باصلا فتمسك الفقهاء
 بأن الكلام فيها كما نخبه الاستتار والأمر والنهي وكل واحد منهما موجب أصلي لا ينكث عنه في أصل الوضع والعمل تحقيقه كل واحد منهما
 في الأصل والنسب في اقتضائه القبح حقيقة كالأمر في اقتضائه الحسن لغو حقيقة الأمر شرعا أن يكون مقتضيا للقبح في عينه بالنسب عن كماله
 الأمر شرعا أن يكون مقتضيا للحسن في عينه بالصور كما ذكرنا من ضرورة صحة الأمر الناسي لا تسمى لأنه لو قيل نهي الشارع لا يقتضيه القبح كذا
 القائل لو قيل أمر الشارع لا يقتضيه الحسن في عينه تكذيب الثاني من ادعاء الحقيقة ثم العمل بحقيقة الأمر واجب حتى أن حقيقة القبح حسن بالصور

لعينه لا غيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النسي وهو ان ثبت نسي عن لعينه لا غيره الا بدليل لان المطلق يعرف الى الكمال لان النسي
هو وجود من وجه دون وجه ومن شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين النسي عند كماله من
فكان هذا هو الموجب الاصل فيجب القول به واذ اثبت ان حقيقة لقيت في عين النسي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النسي لان
درجات المشروع ان يكون بها مطلق الاقدام عليه والقبح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النسي عند النسي
بمشروعية فلم يمتح الى بقا تصور بعد المنسوخ قوله ولا يلزم الظاهر لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع لا يتبقى سببا او حكما
مشروعا جامع وقوع النسي عليه فاما ما هو جزاء مشروع راجعا فيعمل حرمة سببه كالمقصود من وجوب عما يدور لفظا عليه يعني لا يلزم
على ما ذكرنا ان النسي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظاهر فانه تصرف نسي عنه محظور عنه وقد لفظ بعد ما علمنا
سببا للكفارة التي هي عبادة ولم يعدم بالنسي لان كلامنا في النسي الوارد عن التصرف الموضوع حكم مطلوب شرعا كالبيع للملك
الملك المحل ان يبقى سببا لذلك الحكم بعد النسي ام لا والظاهر ليس بتصرف موضوع حكم مطلوب شرعا بل هو كوام فانه منكر من القول في
والكفارة ثانيا وجبت جزاء التملك بحرمته وثبوت وصف الخطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صاحب الاجاب بخلاف حقيقة
القتل العمد فانه محظور شرعا وجب القصاص جزاء وثبوت وصف الخطر في نفسه يخرج من ان يكون صاحب الاجاب بل هو المشرع في اجاب
فكذا الظاهر وهو معنى قوله فيعمل حرمة سببه في يقتضيهما واجتمع من قال بانه لا يدل على الفساد ولا على النفي بل على مقتضا
الترك والاحتياط في حفظ الفساد والنفي فامر ان آخر ان يحتاجان الى دليل آخر واللفظ غير موضوع للمعنى واللفظ لا يفسد ولا يفسد
ضرورة الفخر فكل ما شرعا فلانه لم يتقل ذلك صرحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بتقل الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة الهام
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة النسي عنه ذلك وكذا القول في الشارع حرمت عليك بيع الرول وخصيتك عنه لكن ان فعلت وقع
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان النسي يراى بعدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
وكسبه فيعتد التصور ليكون العبد متبلي بين ان يكف عنه باختياره فيتاب عليه وبين ان يفعل باختياره فيعاقب عليها هذا هو الحكم
في النسي فاما القبح فوجب قاسم بالنسي ثبت مقتضى تحققه حكم فلا يجوز تحقيقه على وجه يطل به او جوبا لقضاه بل يجب العمل بالاصل
في موضوع العمل بالمقتضى بقدر الاسكان وهو ان يجعل القبح وضعا للمشروع فيصير مشروعا باصلا غير مشروع بوجه فيصير حراما مثل القبح
من الجوهري بانه ان الله تعالى اتبلى عباده بالامور التي بناه على اختيارهم فمن اطاعه بالامور التي بناه على اختياره اعطاه انما هي باختياره فلان
الجنة بفضل ومن عصاه تبرك بالامور التي بناه على اختياره استحق النار لاجل ذلك والاتباع بالنسي انما يتحقق اذا كان النسي عنه متصورا
الوجود بحيث لو اقدم عليه التكليف لوجب حتى يبقى العبد متبلي بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيتاب بلتناه عن تحقيق الفعل
مجازا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا هو موجب حقيقة النسي واما النسي فليد ان الفعل لم يبق متصورا لوجود شرعا
كالوجه الى بيت المقدس من حل الاخوات لم يبق مشروعا واما ما شرعا فلانه لا يتصل به بعد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتصلق به شيئا
ولمنا الاشياء على الانتفاء في المنسوخ والظهور ان كمالا من منع عن شره كمنع القدرة ثابا على ان العدم بناه على قضاة ولو انتفع من
لا يجد الاشياء على ان انتفاء عنه بناء على عدمها ثم النسي كما يقتضيه تصور النسي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان لم يكن اجمع بينهما
وجب العمل به والاوجب الترجيح في العمل احس الى كمن اجمع بينهما لان وجوده لا يمنع سبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن

فما يجمع منها لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم انما ان تخرج جانب القبح كما هو مذهب النحوي او جانب التصور فقلنا ترجح جانب التصور
 اوسل من وجه واحد بالان التصور هو الموجب الاصل للنسبة فلو عرفنا اننا لا نحتاج الى الازمنة وانتمى يقال نسبتة فانتقل
 كما يقال امره فاعرفنا اننا لا نستطيع ان يقال لا معنى له بل هو امره فاعرفنا اننا لا نستطيع ان يقال لا معنى له بل هو امره فاعرفنا اننا لا نستطيع ان يقال لا معنى له بل هو امره
 مقتضيات الشريعة فكان اعتبار الموجب الاصل الذي لا يوجد حقيقة بوجه شرعي فاعرفنا اننا لا نستطيع ان يقال لا معنى له بل هو امره
 وتبين اننا قد امكن اعتبار جانب القبح على جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جميع من الامر من وجه واحد واعتبار
 جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى فالتساوي ان اعتبار جانب القبح يودي الى البطلان حقيقة النسبة لانه
 حينئذ يصير نسبا وهو غير النسبة صدا حقيقة وفي البطلان المقصود البطلان المقصود ضرورة فكان اعتبار القبح وثباته في عين النسبة فاعرفنا اننا
 هو موضوع بالنقص وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النسبة مع رعاية مقتضاها فكان اعتبارها اولى ثم انك قد علمت ان المباد
 من امر الشارع ونفيه وجوب الامار وجوب التحمل وجود الفعل وعدمه لان خلف المباد عن ارادة الله تعالى محال عندنا بل لا يمكن فكان معنى
 قولنا يراود به عدم الفعل لطلب به عدم الفعل او يراود به عدم الفعل في وصف من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراود بعدم
 الفعل في حق من علم اصدقه في منه الامتناع عن بهاتة النسبة عندنا في حق الكل فالمراد من النسبة وجوب الاعتبار لا حصوله ومن
 الامر وجوب الاعتبار لا وجوده بالامر وبه الاول هو الوجه فيقتضيه التصور الضمير المستكن للنسبة اى يتوقف حصوله على وجود تصور النسبة عندنا بان
 يكف عنه اى ينتج عن النسبة عندنا هو الحكم الاصل في النسبة اى كونه عدم مضافا الى اعتبار العبد هو الموجب الاصل او كونه النسبة عندنا
 متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصل في النسبة اى قبح النسبة عندنا فوصف قائم اى ثابت بالنسبة للنسبة عندنا لانه قائم حقيقة النسبة لانه منع من
 القبح وذلك حسن ثبت مقتضى به اى ثبت القبح مقتضى النسبة حقيقة كما اى لاجل تحقيق الحكم النسبة هو طلب الاعلام فلا يجوز تحقيق
 اى اثبات القبح الذي ثبت اقتضاه على وجه يطلب به اى بالقبح ما وجب القبح اى اتمته واقضاه وهو النسبة لما قلنا انه يصير عاملا على
 موضوعه بالنقص لان المقصود حينئذ يصير ليل على فساد المقصود بعد ان كان دليلا على صحة بل يجب العمل احزاب عن قوله فلا يجوز تحقيق
 اى يجب العمل بالاصل وهو النسبة في موضوعه وهو ما ورد النسبة فيه وذلك بالقضاء مشروطة ليدفع النسبة على حقيقة ويجب العمل بالمقتضى هو
 القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للشروع اى يجعل القبح راجعا الى وصف النسبة عندنا اى ذاته فيصير اى المشروع النسبة عندنا
 مشروعا باصله اى في نفسه غير مشروع بوجه لا يتعلق القبح به فيصرفه فساد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر هو الجواهر
 والكمالات منها ما هو المفهوم فيها بين الناس يقال لو لوه فاسدة اذ بقى اصلا ما وذهب لمعانها وبها ضاعوا واصفرت
 وكذا يقال حكم فاسد اذ بقى اصلا وتغير وصفه بان ختم الحكم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع
 بوجه وفي بعض الشروع الفاسد من الجواهر الجواهر متفعا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يتحقق متفعا
 اصلا يقال فلو اذ اتقن ولكنه بقي صالحا للقدار حكم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال حكم باطل فلو اذ اتقن
 السبا في حق المتواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامر من العبد وباطلاق الشروع
 فيما نسب اتقن اطلاق الشروع فلم ينشأ ما فاما تصور العقل من العبد فعلى حالة فيصح النسبة بخلافه فيشيان العبد فلو
 بالمفهوم ما هو موضوع في وصفه الا النسبة والامساك فاما اعتباره ومسيره جباة مفوم ما في الشرع لا

العبد فيما ينبغي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرته صوما لرفال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا في زوال اطلاق الشرع
وكان صوما نظرا في فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النية وتحقق ولذا لو ارتكبه كان عاميا مستحقا للعقاب لا لكونه
النية عنه وايتانه بما في وسع وطاقة من فعل الصوم اذ ليس في وسع في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وصيذا
لان الصمة والفساد معينان من الشرع وليس الى العبد ذلك وإنما اليه القيام بالفعل باختيار فان وقع على وقف امر اشترط اطلاق
صحح والا فلا يقال ولذا ابطالنا صوم الليل وصوم الكحل مع التحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشارع لم يثبت له حقيقة
الشرعية قلت وحاصله لئول في ان النية راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا وايجاب عنه انما لانهم ان فعل العبد بدون
اعتبار الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فيدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان
الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النية اليه مجازا لا حقيقة
والنية ودون مطلق الصوم فحمل على حقيقة هذا الامساك وعدم المانع يوضح ان الصوم المناصر صوما يصوره ومغناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبارة فلا يسمى صوما وبجاء الامساك
كتمهية صورة الامساك وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل عند النية كاف لصحة النية فلا حاجة الى بقائه بشرط
بعد ذلك فاسد لان النية لا تعدم النية عنه من قبل النية في المستقبل كالم لا يجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل
ليتحقق الانتساب بالنية كما في الامر وليس ذلك الا ببقاء مشروعه وقوله لا تنافي فالشرع يحتمل الفساد بالنية كالا حرام الفاسد
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لما نزل المشروعات ومحافظة كحدها إشارة الى اجواب عما يقال ان ما ذكرتم من البقاء المشروعة
بصفة الفساد انما يصح في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع بقاء مشروعتها
للتناهي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي بقاء ما لا يوجب يقضيه حد مفسا فلم يكن بد من اقامته الدليل على ان المشروعات
يقبل وصف الفساد مع بقاء مشروعتها فقال المشروع يحتمل الفساد بالنية اسي يقبله مع بقاء مشروعية كالا حرام الفاسد فان المحرم بالحكم لو
جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العدة فيجب عليه التقصير في العام القابل ولكن
بقي احرامه حتى وجب عليه المضى على ذلك ووجب عليه الجزاء بار تكاب المخطوف في هذا الاحرام وكذا الواحرم مجامع الاله
ينعتد احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كونه للنية منه
مشروعا على هذا الوجه اسي منع صفة الفساد او جوب اثبات موجب النية على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المشروعية
مشروعا مع صفة الفساد رعاية لما نزل المشروعات وانه ان نيزل الاصل وهو مقتضى في منزله والبيع وهو مقتضى
في منزله بان لا يجعل البتبع مطلقا للاصل ومحافظة كحدها وهي ان يجعل النية نية البيع لا ان يجعل كلاهما في
المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريف فساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله قوله وعلى هذا الاصل قلت ان البيع بانحر
مشروع باصله وهو وجوده كونه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الحرام لا غير متقوم فيصالح ثمن من وجه دون وجه فصا فاسدا
لا باطلا وهو ان النية عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعتها قلت ان البيع بانحر مشروع باصله اني اخذ اعلم
ان البيع مبني على البدلين لانه بناء على المال بالمال عن تراصن لكن الاصل فيه البيع دون الثمن لهذا يضاف العقد الى البيع

ويشترط القيد عليه دون القيد على الثمن وينسخ العقل بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرطية الوصول الى
 ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عن ذلك لاندفع حاجته الا بالاطرف على مقصوده
 فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث
 الوسيلة الى التماسد كانت الاعيان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اتباعا حالما فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبد اسعينا
 بالخمر كان فاسدا لكونه منسبا لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسليمه الا انهما في ذاتها مال لان المال ما يميل
 اليه الطبع ويمكن اذخاره بوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لصالح الادعى ويجوز فيه الشح والفضية وهي بعد المشابة لانه الطبع
 تسيل اليها وكذا قول الخمر لتفصيل امرها ومشروع ولا ينسحب كانت مالا مستقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التداول ونجاسته العين
 وليس من ضرورتها انتفاء المالية كماله من النفس والسرقين ولكنها ليست بمقتومة لان المقصود ما يجب التعاقد بعينه او بمثله او بقيته ليست
 هي كذا لك ولهذا لا يجب الضمان بالافساد فخلت تناس من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمقتومة فلا تمنع اصل الانتفاع
 لان ما هو ركن العقد وهو الاجاب والقبول صدر من الابل معا فالحكم هو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما خلل في التبع
 والذم هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل وتوقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
 وهو الثمن فكان العقد فاسدا باطلا وكذا اذا باع خمر بعبد معين يتعقد البيع فاسدا لا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه
 هو الثمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي البسوة وذلك يقتضيه بطلان البيع كما اذا باع الخمر برأهم لان كل ما يبيع بمعاينة
 اى يبيع عرض بعرض فيكون كل واحد منهما ثمن لصاحبه فذلك يتعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك
 لا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعين للتمنية فيقتت الخمر مبيعة وهي
 لا يصلح لذلك لعدم تقويمها فان حصل البيع مال متقوم مملوك متقدرا لتسليمه ولذلك لا يتعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالقيمة والدرهم
 حيث يبطل لانه ليس يال في احوال ولا في المسال ولا يبعد ما في دين سماعه فوق العقد بل ان يبطل لعدم كونه وهو مبادلة
 المال بالمال قولك وكذا لك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الغفيل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا
 اى مثل المبيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال ببال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بمقدار المعاوضة غير مشروع بوصفه
 وهو الفضل في العوض بالفضل بقوت المساواة التي هي شرط اجواز وموتج كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى
 الربوا اذا شرط الفاسد لا يقتضيه العقد ولا صالحا المتعاقدين فيه نفع او لمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما
 للعقد نفس الفضل في قول بيع الربوا كذا المراد منه العقد اى بيع الربوا هو كل الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه الفضل اى الشرط الفاسد
 في افساد البيع وعدم المنع من الانتفاع مثلي الدراهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وضعنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل
 استحق بمقدار المعاوضة فاقدر حكمه ثم المعنى في المسالتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبغوا
 الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سورا سورا حديث ومارى ان عليه السلام شمس من بيع بشرط وورد المعنى
 في غير البيع وهو الفضل انما عن العوض والشرط الفاسد فلا يندم به اصل المشروع لا في كسبها ولا في قبول من
 اصله في محله ولا يتحمل شيء منها بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين نائمين على الطرفين بغير

لكن ثبت به صفة الفساد واحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا المحرم وجلبه الميت وحرم الانتقام
بما قلنا كانت احرمه لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه فكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النسي المنعني في غير حاله ان الفضل
لا يشترط اذ دخل فيه صار من حقوقه وكو صفه فانه يقال بيع رائج لكان مذمومة ما اشترى به وبيع لازم وغير لازم لكان شرط
انجاز وبيع حال ونسأ لكان الاجل ولما ورد النسي المنعني في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف الشرع ان يبيع حاله
بالتز فارتفع الوصف وصار حراما فاستدركنا وبقى الاصل موجب للملك ولما بقي اصله موجب للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما نصت بصفة الفساد لم ينض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالنسي والتبرعات فترسبت
الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذا الصوم يوم اخر مشروع باصله وهو الامساك منه تعالى في قوله غير
مشروع لو وصف وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا يخل فيه والنسي يتعلق
بوصفه وهو انه يوم غير مفارقات الامن ومثل البيع بالخمر وبيع الربوا الصوم يوم اخر مشروع باصله الى آخره يوم اخر ففطره
وابام التشرع مشروع عندنا حتى صح التذبر وهو استحسان وعندنا في الشاخي رحمهما الله غير مشروع حتى يصح التذبر
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لا مساك هو قرينة وامساك بقرينة الابايم من غير
فيكون معصية فلا يكون مشروعا لا ترسب انه لا يصح ادراكه من الواجبات ولو بقي مشروعا بعد النسي ليعتبر كالمطلوعة في الارض
فوقنا ان عدم الجواز لم يبرهن معصية وعدم بيعت ومشروعية واذ ثبت ذلك لا يصح التذبر بقوله عليه السلام لا ذر في معصية
انه تعالى ونحن نقول بالصوم في هذا الباب مشروعا باصله لان في الصوم حصول التقوى كما يشهد به اذ مشروع
اول على التقوى منه والبر الاشارة في قوله تعالى معلّم تقون اياها بعد ذلك وفيه سورة قدر النعم طاعة الفقهاء
من تحمل مزايا الجوع فيحمل على الواساة اليهم وفيه المغار حكمة الشهوة اسماحة المنية للعواقب ورجوح النفس الامارة
بالسوء والقياد بالاطاعة مولها انة غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر الصوم
واليالي احدث للسكون والراحة فتعين النهار لانه في زمان الرقبة الى الاكل والشرب لمدة العبادة ليسكون على خلاف العبادة
ولتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذا المعاني ساداة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الاول في جعل سائر الايام محظورة
وارد الاجل في الايام محظورة لساداة تحقيق الحكم فيها حسب مقتضى ملك فمناحي قوله مشروع باصله وهو اصل الصوم الامساك منه تعالى في قوله ولا
يدل على العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منبأ منه لانه كان النسي ينسب له الاحالة الا ان ذلك الغير قائم
وصار كوصف لا يثبت لا يتصور وجود ذلك الغير الا به نصا قبحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعة بلهم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم والمناسبات بالصوم لان الامن لا يجعل الابه فان المساك
حمة او لعدم اشتها او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والكيل على المغائرة تصور الصوم بدون الاعراض وكمنى ثبوت
المغائرة بين الشك في تصور وجود احد ما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكره قوله ان الصوم يقوم بالوقت اسي بوجوبه
لانه معيار لا ولا تصور للصوم بدون ولا يخل فيه اسي في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق النسي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا
والنسي يتعلق بوصفه اسي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عبادي يوم ضيافة والتفصيل بالوقت كالتفصيل بالصوم لانه

يقوم به فواجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشدوعا قوله ولما يصح النذر به فتدلالة نذر بالطاعة والما وصف
المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا في وان الصوم يوم النحر مشروع باصله مع النذر به عندنا لانه اسي هذا النذر
نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته مشدوعا لما بينا وهو جواب عن قوله الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا باسمه ذكرنا اسي الوصف الذي هو معصية وهو الاخر
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله مد على ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وهذا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولما افترق
له في ظاهر الرواية بالاقطار في هذا اليوم ثم القضا في وقت آخر لتحصل له العبادة على اخلوص وتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن العدة لانه اياه كما التزمه كمن ان يعتق هذه الرقبة وبه عميا خرج عن نذره باحقاقها لانه
ما التزم بهذه الايام القدر لانه لو شرع فيه ثم فسخه لا يجب عليه القضا في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روي عنه بشرن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشرع مرتكباً للمعصية عنه وهو ترك
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظ بل امر بقطعه رعاية حق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصارت اجابة
الشرع قلل له اقله لا بل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر غيره باتلاف ماله فالتلف لا يجب عليه شئ بحصول الاتلاف
بامره كذا في قول ود تحت طلوع الشمس وهو لو كان صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه لم يشر فيها لاسيما رها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لافاسدة
فقبل لا يتبادر بها الكمال اسي الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروبة مشدوعة باصلها لان النبي لم يشرع
ولا في في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فكلون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وسنة العورة وغيرهما تتحققا بصفة الكمال حسب مقتضى في غير الاوقات
فبقيت الصلوة مشدوعة بعد النبي كما كانت قبله وقت طلوع الشمس ولو كان اسي زوالها او غروبها لكان ذلك مشدوعا
في الوقت او غايته صحيح باصله لانه زمان صلح لفريضة العبادة كسائر الاوقات فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء في حديث
الصناعي ان النبي عليه السلام نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين مشدوعا في الشيطان
والله الشيطان يزينني في عين من يعبد رها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقت فاذا كانت عند قيام الظلمة قارنا
فاذا مات فارقت فاذا دنت للغروب فارقت فاذا غربت فارقت فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى
الشيطان وقربنا الشيطان فاحتمل راسه قبل ان يقابل الشمس وقت طلوعها فينتسب حتى يكون طلوعها بين مشدوعا في قبل
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلطه في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحكمهم على عبادتها
مكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة
بوصفها كالصوم في يوم النحر الذي في الصورتين المعنى في الوقت فاشارة الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله لان الصلوة اسي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة ولا تأثير للظرف في إيجاد المظروف بل هو توجد

بأفعال معلومة فلا يكون فسادا سوثر فيها لانه مجاور بمنزلة الصلوة في الارض المخصوصة بخلاف الصوم لانه لو جرد الوقت لانه يمتد
 على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى اجواب عما يقال فسادا الطرف لما لم يوتر في المطروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يوتر في نقصانها
 حتى يتبادى به الحال كما لا يوتر فسادا الطرف المكان فيه مثل الصلوة في الارض المخصوصة حيث يتبادى به الكامل مع ان النسي فيسا
 فسادا الطرف فقال الوقت ان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فسادا يوتر في السبب المحالة لانه لما كان محالوا ولم يكن مضافا في
 النقصان لاني الفساد بخلاف الصلوة في الارض المخصوصة فان المكان فيها ليس بسبب لا وصف فلا يوتر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
 كراهية وهي منع اداء الواجب في قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من الفعل كما يوجب لما شرع فيه من الغرض ولا يستقيم الكلام
 كلما ساقى النقل لاني الغرض لا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتبادى بها الكامل ويضمن بالشروع بلما قيل في معنى سبب
 الوقت ان اذكر ان كل ما كان وابقا اليه لعمدة فيستدعي شكره ان يبين ان سبب الاستعجال ان يخرجه في كل الزمنة شكره لا ان يخرجه في كل الزمنة
 في بعض الزمنة دون البعض فاذا اندر استوعق فقد اخذ بما هو المعزى فثبت ان مطلق الوقت سبب فليل لا يتبادى بها هي بالصلوة
 في هذه الاوقات الكاملة وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتبادى بالمتاخص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجوار كما لا يمنع
 الكراهية عنه بل يلزم ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة في نقصانها يخرج عن الوحدة وان لم يكن فيه النقصان حتى
 وجب جبره بالسجود وان كان ساهيا واد كان كذلك وجب ان يتبادى به الكامل لما يتبادى بالصلوة في الارض المخصوصة قلنا النقصان
 لا يمنع الجوار كما لا يمنع الجوار في نفس المأمورة اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع قوات داخل تحت الامر من الجوار فلما لم يمتنع
 الامر فهو استثناء لا يمنع عنه الا ان يمتنع بالما موزع وذلك كمن اثنى رتبة عباد عن كفارة يمينه لا يجوز ان الوصف دخل تحت الامر وان كان كذا
 يجوز ان يتمكن فيها نقصان العوائد الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الوصف استثناء لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت
 في الصلوة داخل تحت الامر باللائل القطعية فنقصانها يمنع عن الجوار كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
 فهو استثناء لا يوتر في المنع عن الجوار كفوات وصف الايمان في الرقبة لان ذلك موصوف به كامل اصلا ووصفا وانما يمكنه بالنقصان فلا اعتبار
 الاحاد التي لا يراها بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا نخرج بالسجود فلا يترس في جوار المأمورة وكذا المكان في الصلوة لم يدخل
 تحت الامر بنقصان المأمورة فنقصان قوله ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فانه اذا لا يفسد فانه لا يفسد
 بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان تقضيها في وقت محل فيه الصلوة فان نقصانها في وقت اخر تركه اجزا دقة ساد لانه
 استثنائي ذلك الوقت اجزاه فلهذا اذا قضينا في وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر زمر عليه وهو عاين عن ابي حنيفة رحمة الله عليه لا يفسد بالشروع
 لانه منسى عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولما ان فساد الوقت لما لم يوتر في افساد البقيت صحته وان صارت
 ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيوتر فسادا في فسادا ويعرف به ابي يعرف بقدره
 بالوقت حتى اذا زاد بزيادة وانقص بانقصه ويقرب بالتشديد ايضا ابي يعرف الصوم بالوقت لعني الوقت داخل في ما سببه حتى قيل هو
 الاساك من المفطرات الثلاث نارا فان زاد الاشراس اشرافا والوقت في الصوم فسادا فلم يفسد بالشروع يبينه ان
 الاداء في الصلوة لا يمكنه ذلك الشروع لا يفسد الكراهية بان يصير حتى تبطل الشمس فلهذا الزمة وفي الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بخلاف الكراهية
 فلم يلزمه حقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفردة كان لا بعض اسم الكل كما لو اكل اللبن اللبن فتركب من اجزاء مختلفة لما يكون

لبعض منه اسم الكل كالسكنجيين الكلب من السكر والمداد الخ لا يكون للبعض منه اسم الكل فان اخل لا يسمى سكنجينا او اصوم
من القسم الاول لتركيبه من الاساسات متواليه فبالشرع فيه يصير صامعا مرتكبا للمنى عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم له القضاء
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركيبه من قيام وركوع وسجود فبالشرع لا يكون مصليا ولا يصير مرتكبا للمنى عنه
وان كان كذلك انقضت عبادة مخففة فوجب صيانتها قبل صيرورتها مرتكبا للمنى عنه بالتقييد بالسجدة فذلك وجب عليه النقصان
ان افسد ما فصار اجمالي ان اتصال القبح بالشرع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالحال في صوم يوم العيد لانه يلحق
بالانقضاء فلهذا لم يضمن بالشرع ولم يتبادر الكمال والوسط في الصلوة في الاوقات المذكورة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض من مقصود ذلك لا يتبادر به الكمال ويضمن بالشرع واما الصلوة في الارض المنصوبة بالقبح
فيما اقل من التقييد الاولين فلهذا لم يثبت فيها الكرامة ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيما على طريق المجاورة المجردة كذا في
بعض الشروح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك فهو
لا يفصل عن اكل والمحرم ايضا بخلاف البيع لانه شرع للملك اليقين واكمل فيه تابع الاتري انه شرع في موضع المحرم
فيما لا يحتمل اكل اصلا كالامانة المحرمة والعبيد والمجانم ولا يقال في العصب بانه ثبت للملك مقصودا به بل ثبت شرطا حكم شرع
بموجب النكاح لانه شرع جبراصية القوات وشرطا حكم تابع له فصار حسنا بحسنه اسي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النكاح شرع
للقبح بقا مشروعا حيثما لا يشرع وفان لم يبق مشروعا مع انه منى عنه بدليل تحقق حكم النكاح فيه وهو اكرمه وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام
لانكح الا بشهود على حقيقة يلزم اتحاذ في كلام صاحب الشرع بوجود النكاح بغير شهود ابتداء عنك كونه وبقا عند الجمع فوجب حمل على النكاح
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه هذا المعنى لانه لا يفسد ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اجزاء عن عدمه
كقوله عليه السلام لا صلاة الا بصلاة الا بالطهارة وكقولك لا رجل في الدار ذلك لا يوجب بقا المشروعية بل يوجب انتفاء ما ضرورة صدق
الخبر وما ذكر انه يلزم اختلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو متفق اصلا واما سقوط احد وثبوت النسب وجوب العدة
والهجر فيه فلهذه هي وجوه ضرورة التقيد في محله لا لان اعتقاد اصل العقدة وهذا الاحكام نسبت بالنسبة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
فضرورة هي يعني ولو كانت حبيبة نيبا لا يمكن العمل بتحققها اذ تقول بقا المشروعية ولو وجب صرفها الى النكاح ايضا لان النكاح
النا يوجب بقا المشروعية فيها المكن اثبات موجد وهو اكرمه مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضرورة هي لا يفصل عن اكل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة وتماثل
لما حكمنا من غير جنابة ولكنه انما شرع ضرورة بقا النكاح اذ لو لم يشرع لاجتماع الذكور والاثاث على وجه السفاح بداهية المشروعية
من الفساد الا انفس النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولما سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولما لا يظهر
اثره فيما عدا ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاخر انس ومناخها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها واخرت نفسها او طشت
بشبهه كان الارش والنجس والعقر لسادون الزوج واذ كان الموجب الاصل في النكاح اكل وموجب النكاح اكرمه لا يمكن
الجمع بين من يوجب انتفاء المشروعية ثابتة بالاجماع فيعدم اكل ضرورة ومن ضرورية عدمه خروج السبب من ان
يكون مشروعا لان السبب الشريعة يراها احكاما لا لفظا ولما من ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورة

لمعنى النفي والتسليم بخلاف البيع حيث امكن القول فيه بقدر المستند ونية العمل بحقيقة النفي لان البيع شرع لمالك المبيع والتحرير له
ايضاه فاعلم ان جميع منبها لان التحريم ايضا داخل دون المالك واكمل في ملك المبيعين تابع لانه ليس موضوع للحمل لا محالة فبطوات
التبع عنده وجوده لا يلزم فوات الاصل الاتركه انما البيع او ملك المبيعين شرع في موضع اخر منه كالماله والحيوية ويلا لا يتحمل
اكمل اصلا كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاخ ولو كان اكل مقصودا لملك المبيعين كما هو المقصود بملك النكاح لم يفرع بيع
والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح ولقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاطعام والاعطاف
واحيض وكذا لقاؤه مع الطهار الموجب للحرمة لانه انما انعقدوا بقي في هذه الصور ليقدر اثره بعد زوال هذه الصور من فائتة واولها
فالا حرام ينتهي لغيره فاحيض ينتهي بالطهر وحرمة الطهار تزيل بالكفارة فكان بمنزلة من يتزوج امرأة وهذا ما بلغ لا يمكن الوصول
اليها حسا الا بغيره لا يمنع ذلك من صحة النكاح لان اثره يترك بعد دفع المانع فاما فيما كان فيه فاحية ليست بمغاية الى غاية يمكن الطهار
النكاح بعد انتهائهما فلا يكون في الانعقاد فائتة ملامتهم ما ذكره جواب عما يرد نقضها على الاصل المختلف فيه وهو ان النفي عن التمتع
الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ من هذا انما الى الجواب عما يرد نقضها على الاصل المتفق عليه وهو ان النفي عن الافعال المحسنة
استفاد المتروكية اصلا وما يرد نقضا عليه سالا النصب فانه فعل حسن قبيح المحسنة من غير نقول قبيح ولا تاكلا امواكم من غير
بالماطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النفي سببا لملك المصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسن قبيح لغيره من غير نقول قبيح ولا تاكلا
الزنا وقد قلتم بمنزلة دعيت بعد النفي حيث جعلتموه سببا بحرمة معاينة التي هي نعمة اذا انعمت لانه انما لا السبب مشروع وهذا تناقض ظاهر
فقال نحن لا نقول في النصب بانه ثبت الملك مقصودا به كما ثبت بالبيع والمهبة وكما ثبت اكل النكاح بل ثبت الملك طارا
لكننا اوبانه ان الضمان الواجب بالنصب يدل للعين عند الاصيل اليه كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدرهم مثلا عين الدرهم لا استسلام كسبه ويزده والمما يجب بطريق الجبر بالالاتفاق
دني لو غلبت جملة عينا وهلك في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لمحصل الجبر بها فاجبر بغيره في الضمان لا محالة لان الغائت هو الجبر
بجبر دون القائم مكان من ضرورة القضا لقيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبر المفايات وليلال جميع البيل والمبديل في ملك
واحدة لا يتحقق المماثلة التي هي شرط طمان العدوان وما لا يمكن اثباتا لا بشرط فاذا وجدت احكاما في اثباته لا يقوم شرط عليه لا محالة
وقوع الجبر الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عنى على الف درهم فاعتقه تقدم التملك على نقود المتق من ضرورة كونه شرط
في الحل لان يكون قوله اعتقه معنى سببا للتمليك بمقصودا وتبين لما ذكرنا انما ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو نقض
بالقيمة جبر الحق في الغائت ثم انعدم الملك في العين لما كان من شرط هذا المشرع ثبت به فيكون حقا كجبره وجوب الامر بملك البيل
ان لم يثبت شرط بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما ثبت بالاتجار بمقتضى كالا امر بالاتفاق مع وان لم يثبت ملك العبد لا بما
ثبت مقتضى الاتجار به فاذا اعتق ثبت الملك الشراء او لا ثم اعتق كما لو صح بالشراء ثم امر بالاغتيا في هذا ما ينزل ملك الاصل الا مقتضى
ثم يثبت عليه ملك البيل كما لو اتى بما ينص على الانالة من زمان بيع وتبين ان النصب موجب للملك في البيلين كالباع اذا اوجب
اقضار الشراء لغيره لا يثبت لانه ثبت لغيره لان ثبت بمقتضى نفسه لانه ثبت بغيره لا يثبت بغيره لا يثبت بغيره لا يثبت بغيره
بغيره الملك الغنا صعب الذي شرط حنا بحسن حكم الشرع الذي هو شرطه وهو ان يثبت الملك الغنا بمقتضى ما يوجب بالانصاف

مصيب الميراث لا يوجب الملك فيه للغاصب ان ادعى الضمان لانا نقول بزيادة الميراث تلك المصوب منه بعد فقر حقيقي في
 تحقيق الشرط المشروع وهو الضمان ولذا لو لم يظهر الميراث بعد ذلك وفكر له كسب كان للغاصب دون المصوب منه ولكن لا يخل في
 ملك الغاصب جبانة حتى الميراثان حتى العتق ثبت له بالتدبير والملك في التدبير تحت الزوال ولكن لا يحل الانتقال الزوال كان
 لتحقيق الشرط فثبت هذا القدر ونظيره الوقت فانه يخرج عن ملك الواقع ولا يدخل في ملك الموقوف علينا ونقول بالقيمة في الميراث
 ليست يبدل عن العين ان ما هو شرطه ويوهم الملك في العين يتخذ في التدبير فبجعل خلفا عن النقصان الذي خل به وبذلك
 عند الضرورة فحق كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يحقق الشرط فيجعل بدل العين اذا تعذر ايجاد الشرط فيه جعل خلفا عن النقصان
 الذي خل به قوله وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للمصاهرة بالمسبب المولود اسي وكان الغاصب
 لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالمصاهرة بالزنا حيث كونه زنا
 لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من ان سبب للمصاهرة كالوطى احوال والمنا سبب لوجود الولد الذي هو الذي يستحق الميراث
 المحرمات وبيان ان اصل هذه الحرمة في الوطى احوال ليس بثبوت الملك ولكن بمعنى البعضية هو اننا لا نحل نكاح المرأة في الرحم
 ليصير ان شاء واحد وثبت له حكم الانسان ليعتق ويوصى له ويورث وبين الوطى وبينها البعضية وكذا بين الموطوءة وبينها
 فبعضها بعضها فثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها البعضية التي بين الوطى وانما ذلك لما هو بعضها
 واذ ثبتت للمراة بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الميراث لسانا استحق سائر الكرامات والبشر من جعلتها حرمة
 المحرمات فثبتت الحرمة في حق البعضية التي تحرم عليها احوال الموطوءة وبناتهما وبنات الوطى وانما هذه البعضية لتحقيقها التي جازية
 بينهم ثم تعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية من اليها اسي تتعدى حرمة الميراث الوطى وانما هذه من الولد الى احواله
 وحرمة احوال الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة في حق الآخر موطوءة لان حرمة مآثر النساء
 اذ الميراث كماله سبب اليها وجزوا صار جزء منه لانه سبب اليها تمامه ايضا فصار الولد على هذه التحقيق سبب الثبوت الحرمة
 بينهما البعضية التي تحدث بينهما بواسطة حكمنا والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تحليل عدم جواز بيع اوصيات الاولاد ونحو ذلك
 يتبعون وقد اختلفت بحكمهم بل هو من واما حكمنا حتى ثم استتم الوطى مقام الولد لان الموقوف على حقيقة الحقوق تتبع هذه
 بسبب ظاهره فبعض اليه فاقترع مقامه وجعل الولد كما حصل تقديره اذ جعله الاصل في احواله في حق الميراث الوطى في حق الميراث
 مخرج لخاصة منه في انفسار اليه فجز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فبذلك يعني ان ثبتت الحرمة بين الوطى والموطوءة
 لما بيننا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع ببعض حرام لقول تعالى فمن اتى به فذلك فاحذركم من العاوان لقوله
 عليه السلام نكح اليد ملعون الا انا نكحناه في حق الموطوءة ضرورة اقامته النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام
 لانه المعنى حتى حلت حواء وقد خلقت منه حقيقة حرمت منه ثم هذه البعضية لا تختلف باكل الحرمة فلا يتخلل حكم كسبه
 فتبين بذاكرنا ان هذا الفعل من حيث انه الزنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه سبب حرمة الولد ويؤهل
 هذا الوجه لصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافا لصلح الاول ما هو مضاف
 الاثر ان في جانبها الفعل زمانا ثم وجد ان جعلت به كمال ذلك لانه الحرمة اليه سبب لغيره لم يكن

نسبة ثابتة بحرمه عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد ويقطع الرضاع وثبتت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث الام
 زنا ولدك منها فان قيل فكل من لم يكن الزنا مخطورا من وجه مباح من وجه وبها قول باطل فانه لو كان كذلك لمسا
 وجب به احسد كما في اجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا مخطورا من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للمصيبة ليس
 بمخطور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى مخطورة فكل من لم يتحرك الى اليمين ونحوه عن التحرك الى اليسار فكل
 امامه فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وترك التحرك الى اليسار الذي هو عنه ترك المنع عنه
 واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب بل بحرمه بالنسبة لشئيين فلهذا هو واجب احدهما وجوب حيث كونه زنا ومن
 هذا الوجه هو مخطور من كل وجه بثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقع في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة
 ملك فلا يقع فلا فيما هو سبب للمصيبة فكذلك يمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعدد الاحترار عنها قوله
 والولد هو الاصل في استحقاق المحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى الطرف ويتعدى الى سببه
 ما قام مقام غيره مما يعمل لعله الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء ينظر الى كون الماء سطر او مقعر التراب فذلك منها
 يحد وصف الزنا باحرمه لقيامه مقامه بالوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اى المحرمات الاربع وبه حرمة امهات
 المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابناءه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى
 حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صفته ولمن لا يستحق هذا الولد جميع كرامات البشر
 التي استحقها المخلوق من بار الرشدة كما ذكرنا ثم يتعدى اى المحرمات المذكورة منه اى من الولد الى اطرافه اى طرفيه هما الاب
 والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباها الواطي وبناتها لا يتعدى منه
 الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجلطة بجرات كما هو مذكور في عامة الشروح فانهم يتعدى اى سببية ثبوت
 هذه المحرمات وبه حرمة المصاهرة والضمير المستكن يرجع الى المفهوم الا الى المذكور لا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجح
 الضمير المتكلم في تنعدي الاول لان المحرمات لا تتعدى الى الاسباب لهذا العمد لفظة تتعدى والا لكان يكفيه ان
 يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والممس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه
 والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له والابن ابى ليل رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل لعله الاصل اى
 بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته احكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم
 والتقاء المختارين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج الهوى والمنفعة علمت علما من غير نظر الى وصف
 نفسها وصلاحيتها للحكم كالتراب لما اقيم مقام الماء في المرافاة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير والمنفعة
 الى وصف التراب التي هو تلويث فذلك بهنا اقسام الزنا مقام الولد بمعنى سببية فاخذ حكم الولد ابدى وصفه انما هو الا
 مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف باحرمته والقبول لما ذكرنا وما سوى ذلك عليه السلام
 ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانما شأنا ان ولد الزنا يكون اصلح ومنفعة اعمد الى الناس من ولد الرشدة
 كذا في الطريقة صدق الجلال قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اى الزنا مقامه بالوصف وهو الولد بذلك

أي بوصف الحرمة في إيجاب حرمة المصاهرة أي قيا بمقام الولد وأبدر وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لانه في حق سقوط الحرمة

فصل في حكم الامر والنهي في ضد الباطل اليه اختلف العلماء في ذلك المختار عندنا انه الامر بالنهي يقتضي كراهة ضده لان

يكون موجبا له او ليلما عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه ثبتت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق الاقتضاد دون الدلالة يعني ضد المأمور به والنهي عنه فان طلب الفعل في قولك اتحرك تنسوب الى التحرك ومنه السكون وطلب الابتلاع في قولك لا تسكن تنسوب الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تتحرك بل لا اثر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل لا اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تتحرك فهو محل اختلاف وهذا الفصل لبيان اختلف العلماء فيه يعني الذين قالوا بان سوجب الامر الوجوب في ذلك أي في حكم الامر والنهي في ضد الباطل اليه اذا لم يقصد بامر او نهي فذهب عامة العلماء به من اصحابنا واصحاب الشافعي حرمه عنه عليه اصحاب الحديث الى ان الامر بالنهي نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالأمر بالقيام فان له اضداد من الوقوف والكسوف والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر بنهيها عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير محقق فصل بعضهم من امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به واضداد لكونها مانعة عن فعل الواجب والندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لانها تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل حل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الاتساع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا او بالنهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد بالتمام كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان له اضداد وضد بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعنده عامة اصحاب الحديث انه لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بالواحد من الاضداد غير محقق وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون امرا بضد النهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما مل يوجب حلما في ضدها ضعيف اليه فذهب ابو حاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى ان لا حكم له في ضده (اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي واما أحمد بن حنبل من اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو حنبل جميعا الى ان الامر يوجب حرمة ضد فقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وقال بعضهم انه يقتضي كراهة ضده وهو المختار للقاسم في الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهذا لا يبين تأييد من تأييد من تأييد من ذكر صاحب القوا طع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المأمور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وكذا ذكر شمس الائمة وابو الميسرة وذكر عبد القاسم النخعي انه ان الامر بالنهي الباطل يكون نهيا عن ضده لانه المأمور به مضيئ الوجوب لا يدل وتخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده وكذا في الامارات واحدة منها واجبة مأمورة غير منهي عن تركها بخلاف تركها الى غير هذا واحتجت العامة به

بان الامر يوجب الايمان بالوجه فكان من ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده وحرمة حكم النهي فكان موجبا للشي
من ضده بحكمه يستوي في ذلك ما يكون له ضده واحد وما يكون له اضداد الاله باشي ضدا شتغل بفور ما هو المطلوب
الا ترى انه لو قال بغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالعبود فيها او بالاضطجاع او بالقيام بغيره
وهو الخروج فاما النهي فلا عدام النهي عنه بالغ الوجه فان كان له ضده واحد لا يمكن اعدام النهي عنه الا بالاشياء ضده
فيكون النهي حينئذ امر بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد لما ثبت ضرورة
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بضده واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات
الامر بضده واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باول من البعض فلما ثبت بخلاف جانب الامر لان الايمان بالامر
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور
فما بهنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضده واحد فان الايمان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الايمان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعل امرا به ايضا يوضع المخرج بينهما ان التصريح بالاباحة لا يقتضي مع تصحيح
بالنهي فيما له ضده واحد فانه لو قال نهيتك عن التمرك واجبت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مغتلا لان
موجب النهي تحريم النهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتخير نافية عما اذا كان للنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن واجبت لك التمرك من اتي جهة شئت او تقول لا تقرب واجبت لك
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا ثبت انه لا موجب لهذه النهي في شئ من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بوجه
من الاضداد غير معين لان النهي لا يقتضي امر بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك النهي منه سلبا
فقد ثبت الامر بضده واحد غير معين والامر قد ثبت في المجهول كما في واحد انواع الكفارة واجبت المعيرة بان كل واحد
من الامر والنهي بخلاف الآخر ضيقه وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للامتناع فلو كان الامر بالشئ نهيا من طلب
وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او هو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والكوت في شئ به الامتناع
لا يصح ويبطل الامر لان الامر بالشئ وضع للطلب ولادلالة على ثبوت موجب وهو الطلب فينت لم يثبت عليه الا
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو تحريم فينت لم يثبت له كان
او لم يذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهيا عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عند ما واحد هو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان هو الامر بالشئ
نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر ضيقه مخصوصه
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امر ولا شك ان ضده المأمور به منهى عنه وضده النهي عنه
مأمور به فاختلفت عباراتهم وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالشئ يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يلحق ما يتفق له من اللفظ
ولا يفسد في بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتساك من قال منهم الامر بالشئ يوجب حرمة

حرمة ضده بما مسكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهيًا ونهي امر اصيغه جعل كل واحد منها موجبًا في ضده ما اضيف اليه من المأمور
 به والنهي عنه ضدهما اوجب فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالشكاح اوجب الجعل في حق التزويج للصيغة والحكمة في حق الغير كحكمه دون صيغة
 ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بين القول بحرمة الضد لم يكن احدا منهما الى الصيغة بعلت ثابته بطريق الدلالة او الصيغة
 تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كما للنهي عن التذيق يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التذيق تدل
 اختار لفظ الكراهية دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما ثبت به اذا ورد بمقتضى الملل ان
 ضرورة للغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي وروى في غير النهي عنه فثبتت به الكراهية دون الحرمة ووجه
 ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابته بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
 اقتضاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلما ثبت الحرمة فدل ذلك
 قلنا ان الامر يقتضي كراهية الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنفس او اقوى منه ليس المراد
 بالاقتضاء مبهنا جعل غير المنطوق منطوقا يقتضي المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير
 مقصود كما ان مقتضى ثابته بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فثبت
 موجب النهي والامر مبهنا التقدير ما تندفع به الضرورة وهو الكراهية والترغيب كما يجعل مقتضى ذكره التقدير ما تندفع به الضرورة وهو جهة
 الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في البصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ولا
 اقول انه تنهى عن ضده ولا انه يدل وست ادرى ما اذا كان رايه ان توجيه الوعيد على تارك المأمور به لا يكافئ ضده النهي عنه وهو الترك الذي
 هو فعل كما هو من جميع اهل القبلة ام لا فندفع الامر به من غير فعل تركه كما هو من مذهب ابي حنيفة فان كان الوعيد مقتضيا لانعام المأمور به بل كراهية
 ابي حنيفة فاسى حاجة الى اثبات الكراهية في الضد الوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجيه الوعيد من فعل مخطوئته تركه وذلك على الترك كيف جزم
 بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم يتغير التدبير حتم لما يشترط فعل مكره وليس بمتناهي عنه ولا مخطوئته وانما ياباه
 جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشايخ انه يقتضي كراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
 صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه المكروه لا يعاقب على فعله وجنبه بان الضد انما يجعل مكرهًا اذا لم
 يكن الاشتغال به فهو المأمور به فاذا تضمن الاشتغال به لقوة الامحالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التقويت ويعبر سببا لتوجيه الوعيد
 واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة وسبب بل عبادة وسبب
 نيل الثواب باعتبار نفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كما كل مال لغير قوله وقائدة هذا الاصل ان التحريم
 لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوت كان مكرهًا كالامر بالقيام ليس ينهى عن العقوبة
 اصلا حتى اذا قد شتم قام لاقتصد صلوة ولكنه كره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهية ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
 بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابته لامن حيث تقويت الامر
 اى المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثابته في الضد اذ ادى الاشتغال به الى قوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تقويت الامر
 حرام فاذا لم يفوت اى لم يفوت الاشتغال بالامر المأمور به كان الاشتغال بالضرر مكرهًا لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلاة

ليس ينبغي من العقود ليطرأ اليها الامالة والقصد حتى اذا تقدمت فقام لم تقصد صلوة نفسها العقود ولانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه ادى
العقود ويكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهية ثم سياتى هذا الكلام فيمنع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم يروا حرمه العقد على فوات
المازور به ايضا كما يراه شيخ رحمه الله فلا يطرأ اختلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضييق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيقوت
المازور به بالاستئصال لعقده في اى خبر حصل من اجزاء الوقت فيجوز بالاتفاق والواجب الموضع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يكره
العقد الا عند مضيق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون كرهه على ما اختاره شيخ في رواية يعني ان لا يكون كرهه اذا لم يكن التأخير كرهه
لعدم كراهية الما زور به او كرهه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كما لم يسمع وعلى الفور عند بعضهم كالمضييق فلا يحرم العقد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره شيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهية على تقدير كراهية التأخير كما قلت وعند بعضهم يحرم العقد لغوات الما زور
به واختلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي امر على الفور فلم يكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا فصل في
قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهى مقتضيا في حقه اثبات سنة يكون في القوة كالموجب ولما قلنا ان المحرم لما نهى عن ليس
الخط كان من سنة ليس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهية ضده كتحليل ان يكون النهى مقتضيا في ضده اى ضد النهى عنه
اثبات سنة يكون في القوة كالموجب لان النهى الثابت في ضمن الامر لما يقتضي الكراهية التي هي ادى من الحرمة بدرجته وجب مقتضى الامر
الثابت في ضمن النهى سنة الضد التي هي ادى من الواجب بدرجته اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يزد بالسنه ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما ازداد به ترغيبا يكون قريبا الى الواجب وانما قال يحتمل
لانه لا يثقل بهذا القول ايضا من السلف ولكن القياس يقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوفيق اني لم اتقف
على اقوال الناس في حكم النهى على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه قول على حسب احوالهم
في الامر ولما ادى الى ان النهى يقتضي سنة الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن ليس الخط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا
القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يسجد الغليلين فمقطع ما سفل من اللعبيين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من سنة
ليس الازار والرداء اى كان لبعثهما مرغوبا فيه بهذا النهى لانه لما نهى عن ليس الخط كان ما هو الملبس غير الخط اقتضا فثبت بهذا
الامر سنة ليس الازار والرداء لانهما ادى الى يقع به الكفاية عن غير الخط

فوصل في بيان اسباب المشرع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعية باسباب جعلها المشرع اسبابا اى بيان الطرق التي
تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة محايينا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان الاحكام الشرعية اسبابا ايضا
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشافعي له هو الله تعالى ودون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار شيخنا في المنصور
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد واسباب ايضا وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه ثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل حله
ويكون ذلك امارا لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واشياء متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشافعي له هو الله تعالى
لما ان الموجب للاشياء محسوسة وخالفها هو الله تعالى وصفه الايجاب صفة خاصة لا يجوز القواف الغير بها كصفة التحليل فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل لبعض الوصف النص علامة وامارة على الاحكام

في المنصور

في الفروع فيقال اسباب موجبة او على موجبة مجازا الظهور احكام الله تعالى عندنا وان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع والاحكام
بعدها وقد توجد بعد الشرع ايضا بالاحكام في حق المجانين والعبيان وغيرهم ولو كانت عللا لاحكام لما تصور انفا كما من الاحكام
كما في العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم يتكلم الله به وهو الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لموجب عليه العبادات لتحقق السبب في حقه واحتج من فرق
بين العبادات وغيرها بان العبادات حيث تمتد على الخصوص فتضاف الى ايجابها لا تلتزمها وجوبها الا بالشرع والاعتقوبات فتضاف الى الاسباب
لانها حادثة كسبب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل وجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى
شيء اخر فالعالمات قالوا واجب فيها شيان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب اضافة وجوب الفعل الى الخطاب
وكذا العقوبات فان الواجب على المجاني ليس التسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على المولى لا يجوز ان يضاف وجوب
عليه الى السبب وما وجب على المولى الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاحلدهم ثم ثمانين جلدة فاحلدهم اكل
واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عند عدم الضاد اما العامة فقالوا ان
تضاف العبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والمحدود سبابا
يضاف لوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص قتل وسبب وجوب الضمان الاتفاق سبب على الوطى
الكل وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببها باشارات النصوص ايضا فمن اكره جميع الاسباب وعطلها وازضاف
الايجاب الى الله تعالى فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن اكره البعض واقر البعض
فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائر ما الى الاسباب ايضا بالدليل
وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذاتها
اذ لا يجاب والالزام لا يتصور الا من منعت من الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى سبب
لا يمنع من اضافة الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافة الى القاتل
وجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى الطعام والساقى فكذلك هذا وقولهم الاسباب
كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات
وحقوق العباد كانت موجودة واسل ما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فانما لا تجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب
الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا اسل ايجاب القضاء لانه مبني على
الاداء ولان في ايجابها عليه جازا لا اجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عاوة فيستقط
فعلا للرجوع والقصير لندرة لمح بالكثر وسياتيكم باقي الكلام في اثبات التقرير قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
كما هو باسماؤه وصفاته وقروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة
ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اى الشارع اسبابا لله اى لتلك الفروع والاصل والمراد بالاسباب لعل لانها هي التوبة

الحكام ملأه لكن المشايخ اختاروا لفظ سبب لأنه أعم أهم ولأن هذه الأسباب في الحقيقة إمارات على الإيجاب السامع الذي هو عيب عند الناس
 متوجهة في الحقيقة بذاتها لأن الواجب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث إلا بالتدريج سبباً وتعالى الاستحالة بثبوت صفة الأحداث لغيره
 إلا أنه جعل للأسباب إمارات على الإيجاب فيسير على العباد لكون الإيجاب حياً عن إيقاف الإيجاب إليها بما رآه الحقيقة قوله كما لم يثبت
 سبب وجوب الحج بالبيت لأنه يضاف إلى البيت في أشهر حال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والمناجاة من دلائل البيعة على بيتين
 حال الإيمان للبيت حرمة شرعية فجزان لصير سبب الزيادة شرعاً فان المكان المحرم قد زار لغيره وإما إلا أن الله تعالى فيكون زيارته قطعاً
 لله تعالى لاله وأما الوقت فشرط جواز الأداة لعدم صحة الأداة بدونه وليس بسبب ليل لأنه لا ينسب إليه لا يتكرر الحج بتكرره وتوقف
 صوته الأداة عليه مع اشتغاف تكرره الوجوب بتكرره ولعل للشرعية ولا يقال أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والأداة
 غير جازة لأجل شوال فكيف يقال أنه شرط الأداة ولما لم يكن شرط الأداة كان سبب الوجوب إذ لو لم يكن سبباً لم يكن إضافة الأداة
 إليه مفضية وقد يقال أشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل أنه سبب لأننا نقول الوقت شرط الأداة لكن هذه عبادة ذات أركان
 شرع الأداة وما تنفردا منقسماً على الكنية وازمنة وتخص كل ركن بوقت معين كما يخص مكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز
 في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع أنه وقت أداء الركن الأعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم
 الأول ولا قبل الزوال حتى أن ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فإن من طاف سعي في
 رمضان لم يكن سعيه مقبلاً من سعي الحج حتى إذا طاف للزيارة يوم النحر لم يسهل ولو كان طاف وسعي في شوال كان سعيه مقبلاً
 حتى لم يسهل عادة يوم النحر لأن السعي غير موقت بوقت خاص فجاز أدائه في جميع أشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة بأوقاتها المتعينة
 بأسبابها أي صوم شهر رمضان مشروع أصلاً واجب شهر رمضان فاللهم للعبد فيها التفق والتأخر من من شأنه مثل القاضي العام
 أبي زيد والإمام شمس المائنة وفخر الإسلام وصدر الإسلام أبي اليسر من تألهم بحمد الله على أن سبب وجوب الصوم أشهر لأنه يضاف
 إليه وتكرره بتكرره ويصح الأداة بعد دخول الشهر والصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الإمام شمس المائنة إلى أن سبب مطلق
 شهره والشهر حتى استوت في البيعة الأيام والليالي متساويان أشهر اسم لجزء من الزمان يشمل على الأيام والليالي وإنما جعل الشرع سبباً
 لأظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابته للأيام والليالي جميعاً والدليل عليه أن من كان مفقاً في أول ليلة من شهر ثم من قبل اليوم
 ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بإشهاد من الشهر في حال الإفاقة لم يلزمه القضاء وكذا المجنون
 إذا أفاق في ليلة من شهر ثم من قبل اليوم أصبح ثم أفاق بعد مضي شهر يلزمه القضاء وكذلك إذا أفاق في يوم من شهر ثم أصبح
 بعد مضي شهر قبل أن يصبح ومعلوم أن نية إذا أفاق قبل تقرر سبب الوجوب لا تقع إلا ترى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لا يقع
 نيته ويؤديه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فإنه لغير قوله تعالى أتم الصلوة له لو كسفت الشمس وذهب القاضي الإمام أبو زيد
 وفخر الإسلام وصدر الإسلام إلى أن سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من أول كل يوم سبب
 لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الأيام متقارناً لأنه الواجب في الشهر أشياء متقارئة أو صوم كل يوم عبادة على حدة فمن
 تخطه بغيره لا اختصاصه بشرط وجوده والفراجه بالارتقاء عند طوافه والتأخر كالصلوات في أوقاتها بل التفرق في الصلوات
 أكثر منه في الصلوات باعتبار أن أداء الطهر لا يجوز في وقت الفجر ويؤخر في وقت العصر قبل أداء الطهر وهذا المضي فيما نحن فيه

موجودة وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا تقلا فكان كل عبادة شتمت سبب على عبادة وذلك بالظن
الذي قلنا وان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك ميان شرف ذلك الوقت حتى تلك العبادة والعبادة في الايام دون الايام
فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت الثاني للاداء بشرع سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلامه من المأثمة
رحمة الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها باعتبار الشرف الايام او شرفها باعتبار اننا اوقات لقيامها
وكلا سنان في شرف يحصل باعتبار سببية وذلك بان يكون محلا لاداء سببه وانما عدم سقوط الصوم عن المحزون الذي لم يفقه
الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع المحزون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للمخرج واعتبر المحزون في
حق الصوم باستغراق المحزون جميع الشهر ولم يوجد واجبوا الزينة في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة
تقدر ان الزينة باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقامت الزينة في الليل مقام الزينة المقررة باول الصوم ولا ضرورة فيها عن
فيه قوله والمصلوة باوقات تناسب وجوب المصلوة المفروضة اوقاتا التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال مصلوة المفروضة
الظهور انما تذكر بذكر الاوقات وهما من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنائيات التي تضاعف اليها مثل حد الزنا
وحده الشرب بعد السرقة وحده القذف فانما شرعت جزاء على الجنائيات فكانت الجنائيات هي المؤثرة في اسيابها فكانت اسبابا لها قوله الكفارة
التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاعف اليه من سبب متردد من الخطر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما ضيفت الكفارات اليه من امر
متردد من خطر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقفل الخطأ وقتل الصيد في حالة الاحرام ولين المنقذة المتبعية بالخطأ وذلك
لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها كفر الذي ثبت نحوه
وكذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت الزينة فيها شرط وفوض اداؤها الى من وجبت عليه لئلا يرد بها
باعتبار تحقيق المعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في اداؤها معنى العبادة ولكنها لم
تجب الا جزئية على اتصال توجب من العبد فيها معنى الخطر كالحسد ودولم تجب متبذرة على وجه تعظيم لله تعالى كما وجبت للمعصية
فكان في اسيابها معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب الخطور الذي يستحق المشاقمة واذا كانت مترددة
بين الامرين وجب ان يكون سببا مشتركاً على صفتي الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضاعفا الى صفه الاباحة ومعنى
العقوبة مضاعفا الى صفه الخطر لان الاثر ابدانها يكون على وقف المؤثر ولذلك لا يصلح الخطر المحض كالقتل المحض ليعين المحذور
سببا لها كما لا يصلح البياح المحض كالقتل بحق ولين العقوبة قبل بحث سببها ثم الاظهار بعد ابياح من حيث انه يلائم
فعل نفسه الذي هو مملوك له ومخطور من حيث انه جنائية على الصوم فيصير سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا والشرب المحرم
لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لاجب الكفارة وانما الوجوب للكفارة الفطر وقد
بيننا ان الاظهار من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مكنت فيه جهة الاباحة والاتفاوت في تحقيق هذه الجهة من
ان يكون الاظهار بالزنا وشرب الخمر او بوقوع الابل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحسد لان الشبهة الدارئة
للحد هي التي تورث خلا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق
انما وقت الجنائيات اذا الجنائيات بالافطار لا تصور بعد التماس كان الاظهار قاصرا في كونه جنائيات فيتمكن باعتبار القصور شبهة

الامة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا ومثرب الحرام قال القاضي الامام ابو زيد في الاسهل اذا انزى في رمضان
 فذلك الزنا حرام في نفسه لا محذور الصوم وحرام غيره وهو الصوم فوجب كونه حراما في نفسه كالحرام الذي هو عقوبة ولسبب المعنى الاخر كفارة لانه
 لما حاربه بالغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان ياخذ شيئا باكمل هذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحريمة ثابتة وتقتل
 الخطا واليه من الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار الحمل هو
 مخطور لانه احباب او مباحين ما يصح سببا لهما وكذا الاصطلاح ومباح في الاصل وباعتبار الامر اهم مخطور فيكون ميتة ومن الامور
 وكذا ما جتمع في الامور المعقودة صفتا الخطر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولعلنا شرعنا في بيعته
 فنص على ما نحن كائنون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يوثرون انفسهم على نفسه وعلى ان كان يخلف في
 البيعة لبعضهم البعض في الدنيا ينبغي عنها قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله غراسه واحفظوا ايماكم
 اي استبقوا من الامور خطرها وانفسكم عنها والثاني ان الامور الصادرة عن مقتضى شرع يحلف بها في الخصومات وتلزم منها عادات
 سبغة الا انها ما أخذت معنى الخطر باعتبار الحث فكانت دائرة بين الامور فيقتضيه سبب الكفارة منها الوجه يشير الى ان الامور مع الحث سبب
 والوجه الاول يشير الى ان نفس الامور سبب الحث شرط الى كل واحد ذهب فزلق من العماد وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارة
 قوله والمعاملات تعلق بالبقاء المقدور بها والى البقاء والاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالعمالات مشروعة بكذا سبب
 شرعية المعاملات تعلق بالبقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والحسن تباطيها اي سببا شرعية من قوله
 فلان يتباطى كذا اي يخرج فيه ويتناول ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
 لما لا نقول وجودا سبب البقاء ولكن تعلق البقاء بها واقتداره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصير سببا
 لها وبما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى
 قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الحسب وبقاء الحسن بالناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحزب فشرع له طريق
 يتاوى به ما قدر الله تعالى من غير ان يحصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا
 وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشبهته بغيره ايجاب المودة عليه وليس للامر قوة كسب الكفريات في اصل الجملة وكذا لا طريق لبقاء
 النفس الى اجل غير اصابه المثل بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس كفاتيتها لا يكون حاصلا في يدنا وانما يتكمن من
 تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتسابه ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب
 من الضمان والله لا يحب الغشاق قوله والايان بالايات الدلالة على حدوث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
 باسماؤه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان ايجابه جيب عنا
 فنسب اليه سبب ظاهري يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطة تفسيره على العباد وقطعا شبهة المعاند من اذ لو لم يوضع له سبب
 ظاهري بنا انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا لزام عليه فوضع السبب لظاهر الزاوا للوجه عليه وقطعا شبهة بالكلية وحدث العالم
 يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على المصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي حاله لانه علم على وجوده وجدانيته
 فيستدل به على ان له صانعا هو صنف الصفات الكمال شرا عن الحقيقة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العبرة

يدل على البعير واثار المشي يدل على السير هذا المهيكل العلوي والمرکز السطحي اما يد لان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو
 طريقة القاضي الامام ابي زيد واثار البعير فيها عامة المتأخرين فاما المتقدمون من مشائخنا فقلوا بسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى
 على كل واحد من عباده فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم بالقيصر العقول على الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها
 وواجب هذه العبادات علينا باثرها ورضي بها شكر السوانع نعمه بفضل وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمته وان
 مدة عمره وان طالت فالإيمان وجبت شكر النعمة الوجودية وقوة النطق وكمال العقل الذي هو النفس الواهب والصلوة وجبت شكر النعمة
 الاعضاء السليمة والصوم وجبت شكر النعمة اقتضاء الشبوات والاستمتاع بهاء الزكوة وجبت شكر النعمة المال والنجس وجبت شكر النعمة
 فان الله تعالى لما اضاف الى نفسه كرامته له صار امان الخلق لحرمة وجبت زيادته اداء لشكره هذه النعمة تحصيل الامان من النيران
 فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتأخرين قوله وانما الامر بالانسان
 اذ اراد وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن ثم لطلب بالاداء ولقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لاخير لان
 الوجوب لا يستغنى الا بالامر يقال ليس الامر بالانسان اذ اراد وجب به او وجب له مما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب
 في حقنا فافادة الامر يقال انما ورد الامر بالانسان اذ اراد وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يرد
 الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فثبت وجوب الاداء بالخطاب فالذي
 يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب السبب الوقت ما هو المشروع قلنا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في
 الصوم فانه مشروع قلنا في كل يوم وجب الاداء اول يومه وفي رمضان يكون مشروع واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب
 بالاداء لوجود شرطه هو تمكن من الاداء اول يومه كذا ذكره شمس الامنة قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة
 على النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا المجنون والاصحاء على يوم وليلة اى الدليل على ان نفس الوجوب بالنسب
 وجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمنع عليه اذ لم يزدوا
 الانحاء والمجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقية والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفاقية فثبتنا
 ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالنسب لوجه الخطاب عليهم اذ لو لا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء لا يقال
 ذلك ابتداء بعبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقية بطلب جديد يتوجه عليهم لانا نقول يجب رجاءية شرائط القضاء فيه
 كالنية وحيا ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعت فيه شرائط القضاء كل كان ذلك اذ ان في نفسه كالموذي في الوقت الا ان
 ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاء ما بعد خروجه الوقت كالكاقر والعصى والمخاض اذ اسلم او لمع اذ طرقت بعد
 خروجه الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب بهنا ومع الوجوب رجاءية شرائط القضاء
 ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على النعم انما يستقيم في حق النائم ودون المنع عليه والمجنون
 لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمنع عليه اصلا حتى لا يجب عليهم القضاء بعد الافاقية اذا كان
 المجنون او الانحاء مستوعدا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من اكمل سيدي الاوقات للعبادات من اصحابنا فثبت
 بجمع التمسك بالاجماع في حق المجنون والمنع عليه الصلوة يكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب نسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط سببا لان شرطه ان يكون
 الشيء سببا فقال انما يعرف السبب اي سببية الشيء نسبة الحكم اليه اضافة الى كونه معلقا بالشرط وهو المشرع البيت وحد المشرع وكفاية
 القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرره بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى شيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للشيء
 وان يكون الشيء المضاف حادنا بالضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موصوفة للتميز
 كان الاصل فيها المضافات الى اخص الاشياء بعينها لا سببا بل سببا لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط
 فانما يضاف اليه لانه يوجد عند فساد العلة من هذا الوجه وكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر بموجبه حقيقة حتى يقوم دليل المجازية
 من الاضافة للتعريف فلان المضافات كقوله قبل الاضافة وقد تعرف بعد بالضاف اليه لان الاضافة لتوجب الاختصاص بالشيء
 متى اخص في نفسه تعرف فاذن قلت جازي غلام كان كذا لشيء في الغلمان ولو قلت جازي غلام زيد منار معرفة لاختصاصه به
 ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمراد فان اختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب
 اليه بزيد في قولك بزيد يعني الجزئية وتقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى سببية بان يكون كل واحد منهما
 واجبا باضافته اليه بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجوده الواجب يحصل في هذا الوقت
 ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان سببية اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفاية الفصل
 وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت قوله وكذا اذا اثاره فتكرره وتكرره ولان اضافة اليه
 دليل قوله وتعلقه به اي كما ان الاضافة تدل على سببية تدل بلازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على سببية ايضا لان الامور
 تضاف الى الاستباب الظاهر فلا تكبر الحكم بتكرره الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر
 حادث بتكرره فلا بد له من سبب ايضا اليه وليس منها الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي
 التكرار ولا يتحمل وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبد الله تصديق بدينهم من مالي اذا اسييت او اذا وكلت الشمس لا يقتضي
 التكرار كما لو قال تصديق من مالي بدينهم مطلقا على امر بدينهم فيعين ان الوقت هو السبب ان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره
 بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحمد والكفارات فانما يتكرر بتكرره اسبابا قوله وفي صدقة الفطر اسما
 جعلنا الراس سببا والفطر شرط طابع وجود الاضافة اليه لان وصف المونة يخرج الراس في كونه سببا وتكرره الوجوب بتكرره الفطر
 بتكرره وجوب الزكاة بتكرره التحول لان الوصف الذي لاحد كان الراس سببا وهو المونة تجدد بعض الزمان كما ان النعمان الذي
 لا يمكن ان المال سببا لوجوب الزكاة تجدد التحول ويصير السبب تجدد الوصف بمنزلة التجدد بنفسه جواب عما يقلل لما كانت
 الاضافة دليل سببية شرعا وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤوس الناس
 بكثرة فطرهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدت الاضافة الى الوقت فقتل صدقة الفطر والمراد وقت وكذا
 يتكرر بالوجوب بتكرره الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلو جعل الراس سببا والوقت شرطا
 لم يتم جعل الوقت سببا كما جعله الشارع في حمله لانه مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافة الى الراس فقال
 لما وجدت المضافة اليه راسا في كونه سببا لوصف المونة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فلان النبي صلى الله عليه وسلم

انما

فصل في الغرمية والرضعة الغرمية في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض فالرضعة اسم لما يبنى على اعداء
العباد والغرمية في اللغة القصد المؤكد يقال عرمت على كذا عرما وغرمية اذا ردت فعلة وقطعت عليه ولهذا كان قوله
اعزم ان لا افعل كذا وان اضل كذا يمينا لان توكيده بصيورته يمينا ويقال عرمت عليه اي قسمت عليه والرضعة في
اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشيء رخصا واقتسرت اصابت وفي الشرعية الغرمية اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر
في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصلتها لانه قيد في التعريف
ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات والرضعة اسم لما يبنى على اعداء العباد كالاولاد
كونه الكفر على اللسان عند الاكراه او اباحة الاطعام في رمضان لعذر المرض والسفر وجارية لبعضهم الغرمية ما استمر على الامر
الاول واستقر علينا بكم اننا نأخذ من عبده والرضعة ما تقصر من حبل الى اليسر بواسطة عذر المكلف قوله والغرمية اقسام
اربعة فرض وواجب وسنة وفل يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان التارك الغني عنه فرض ان كان له ليل مقطوعا
ترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة ترك اكل الضب والغيب بالشرع سنة او نقل المكان ودمه كترك ما قيل فيه لا بأس
وليؤيده ما ذكره شخص الائمة الواجب ما يكون واجب الاول او شرعا او واجب التارك فيما يرجع الى الحمل والحكمة وقيل في انحصار هذه الاقسام ان الرضعة
لا تخلو من ان كغيرها ما هو الاول هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يحاقب تركه الاول والاول هو الواجب والثاني ما لا يخلو من
ان يستحق تركه للامانة الاول هو السنة والثاني هو الفل ويدخل في هذا قسم الاخير لباح ان اصل السبل من الغرم

وذكر في بعض نسخ اصول الحق لاصحابنا ان الفعل الصواب من ان يخرج جانب الادوية او جانب الترك او لا
 يذول ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ولفيل وهو كفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
 وذلك اما بان يكون ظاهرا او اظلم عليه رسول الله عليه السلام وهو سنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والندوب واما
 الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاثبات به وهو المحرم او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح او ليس في ادائه ثواب
 ولا في تركه عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه وعلمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعلما بالبدن حتى كفر
 جاحده ونفسه تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة النمل انا اوحينا ما اوحينا الا احكاما فيها قطعا
 وقال عز ذكره نصف ما فرضتم اى قدرتم بالقسمة ويقال فرض القاضى النفقة للمرأة اذا قطعها وقد رلما وفي الشريعة
 هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكاة وهو حسن مما قيل
 هو ما يجب المكلف على تركه واثبات على تحصيله لانه ليس بجائز يخرج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانها ليقين
 فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض طه ما حنبينه وحكمه اى الاثر الاثبت بالفرض اللزوم
 علما وتصديقا بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة الثبوت بدليل مطلق به وبذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
 لو تبدل بغيره يكون كفا لانه انكار الدليل القطعي وعلما بالبدن اى يجب اتقائه بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به تخير
 مستحق به يكون فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
 الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كذرا ومنه لا تكفر اهل قبلك واما
 لا تكفر اهل قبلكم فغير مثبت حجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكسيت نجا طيب اهل البيت شعر وطائفة قد اكره في
 بحكمهم وطائفة قالوا مسي ومذهب كذا في المغرب قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم علما بالبدن
 الا علما باليقين حتى لا يكفر جاحده ونفسه تاركه اذا استخف باخبار الاحاد وهو ما خذ من الوجبة وهى السقوط سمي به لانه ساقط
 في اثبات العلم ليقيني طعن بالمعذور وان كان في ايجاب العمل ثانيا موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يحمله
 باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختياره وشرح صدره او هو ما خذ من الوجبة
 وهو الاضطراب سمي به لانه اضطراب في ثبوته وسجل ان يكون ما خذ من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لا زوم ولهم
 ثبت العلم به وهو في الشرعية اسم لما ثبت لزومه علما بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة ولتعديل اركان الصلوة وصدة
 الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه علما بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
 لان دليله لا هو بيقين ولزومه الاعتقاد معنى على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم يتركه الثابت قطعا قوله ونفسه تاركه
 اذا استخف باخبار الاحاد وان ترك العمل بالواجب فهو على شبهة اوجه اما ان تركه مستحفا باخبار الاحاد وان لا يرمى العمل
 بها واجبا او تركه قسنا ولا لها او تركه غير مستخف ولا تناول في القسم الاول يجب تفصيله وان لم يكفر لانه راو الخبر الواحد
 ونحو ذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا التفسير لان التناول في سيرة السلف والخلف في النصوص عند التماثل
 وفي القسم الاخير نفس ولا يقتل لان العمل بها واجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية ونسقا هو المذكور

فی عامۃ الکتاب وعلیہ یدل کلام تمس الامتہ ویدل جمیع ما ذکرہ ہنا بشیر الی ان ترکہ لا یوجب تضلیل اصلا و توجب التفتیش بشرط ان یکون مستحفا ولا یوجبہ اذا کان متناذرا ولا لیس فیہ ولا لیس فی التفتیش فی القسم الثالث بل ہو ساکت عند عبارۃ التفتیش کما یدل علیہ انہ لا تضلیل فیہ ولا تفتیش الا فی القسم الاول فانہ ذکر فیہ الواجب کالکتوبۃ فی لزوم العمل والنافعۃ فی الاعتقاد وحتی لا یجب تکفیر جاحدہ ولا تضلیلہ و حکمہ انہ لا یکفر النہالین تکذیبہ ولا یفسق تبرک هذا الا ان یکون مستحفا باخبار الاحاد ففسقہ وکن جمیع ما ذکرناہ اولاً لان وجوب العمل بخیر الواجب ثبت بدلائل قطعیۃ متارکۃ علی وجہ الاستحفا ان یکون متناذرا لا یجبہ ما بدون الاستحفا والتاویل کیوں نہ ناسخا قوالہ فاما سوا لا فلا می اما تارکۃ متناذرا فلا یفسق ثم الشان فی اکثر التفرقة بین الفرض والواجب وقال ہامیرا وغان ویطلعان علی معنی واحد و ہولندسی ندیم تارکۃ و ہلیم شرمالوجہ سوا او ثبت بدلیل قطعی او ظنی قال و اختلاف طریق الیقوت لایؤثر اختلافہ فی نفسہ فان اختلاف طریق التواضع لا یوجب اختلاف متناذرا و کذا اختلاف طریق الاحرام بالقطع والظن لا یوجب اختلافہ فی نفسہ من حیث متواضع الاحرام قال و تخصیص اسم الفرض بالمقطع والواجب بالظنون یکم لان الفرض لغة ہو التقدير سوا ان کان مقطوعا بہ او ظنونا و کذا الواجب ہو الامام سوا ان کان مقطوعا بہ او ظنونا و کان تخصیص کل واحد تقسیم حکما و نحن نقول انہ ان اکثر کونہما متباہتین لغة فلا معنی لہما باین من معنی کل واحد منہما و مباہتہ احد المعنیین الاخر و اکثر التفرقة بینہما حکما بان یقال لا تفاوت بینہما فی لزوم العمل للطل النکاح لان التفرقة بین ما ثبت بدلیل مقطوع بہ و بین ما ثبت بدلیل ظنون بہ ظاهرة لان ثبوت المدلول علی حسب الدلیل فمتی کان التفاوت متباہتین الدلیلین لا بد من ثبوتہ من المدلولین و قوله تخصیص کل لفظ التقسیم حکمی ہی احد لانا تخص الفرض بقسم باعتبار معنی القطع و تخص الواجب بقسم باعتبار معنی السقوط علی الواجب الذی بنا و لا یوجد معنی القطع فی الواجب ولا معنی السقوط علی الواجب الذی بنا فی الفرض فانی یلزم التکلم و سایر الاسماء الشرعیۃ والعرفیۃ ہذہ اثباتہ فاصح ان عند الشان فی وجوب العمل فی الواجب مثل وجوب العمل فی الفرض و التفاوت بینہما فی ثبوت العلم و حدیثہ و عندنا التفاوت بینہما ثابت فی وجوب العمل الصیحاتی کان وجوب العمل فی الفرض اتوی من وجوبہ فی الواجب و بیانہ ان الفرض المقطوع بہ و ہو قوله لعلی فاقروا ما تیسر من القرآن او جبہ قراءۃ القرآن فی الصلوۃ او المراد منہ القراءۃ فی الصلوۃ بالاجماع و ہذہ النص باطلۃ و محمولہ تینا و ل الفاتحہ و غیرہ فیقضى ان یخرج المکلف عن المدة لقراءۃ غیر الفاتحہ کما یخرج بقراءۃ غیر الواحد و ہو قوله علیہ السلام لا صلوة الا بالفاتحۃ الکتاب او جب الفاتحۃ حینا فوجب العمل بخیر الواجب علی وجہ لا یلزم منہ تفسیر موجب الکتاب و ذلك بان یجوز قراءۃ الفاتحۃ واجبیۃ یجب العمل بہا من غیر ان یکون فرضا لیتقرر الکتاب علی حالہ و یحصل بالدلیلین علی مرتبہما قوله فہنہ ہی الطریقۃ مسلوکۃ فی الدین و حکمہا ان یطالب المراد باقامتہا من غیر فرض و لا وجب لانا طریقۃ امرنا باجابتہا مستحق الامتہ تہرکنا و سنن لہا ان اسنہ لغة الطریقۃ مرغیۃ کانت غیر مرغیۃ و سنن طریق مغلطہ و سطرہ لیس لیس برفق من باب طلب فان احدث السنۃ منہ فباستیان المار لیسب و یجری فیہ جریان الماء و منہ قول الشارح و سنۃ باحتقان الطی الاباط و وی فی الشرعیۃ اسم للطریقۃ الحسنۃ مسلوکۃ فی الدین من غیر فرض و لا وجب کما اشار الیہ الشان فی بیان حکمہ سوا سئلہا الرسول علیہ السلام او غیرہ ممن ہو علم فی الدین و حکمہ کذا قال تمس الامتہ حکمہ سنۃ ہو الاتباع فقد ثبت بالدلیل ان رسول اللہ علیہ السلام متبع فیما سلک من طریق الدین و کذا الصحابۃ لبعہ و ہذا الاتباع الثابت بمطلق اسنہ خالی عن صنف الفرض

زنگنه

باب الاذان من البسوة فيلزم تركه مرة اساءة مرة لا بأس بذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روى عن سفيان
 حديث الرويان الملك تمام على جذمة حاطا على احدى يديه يكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة في
 السنة وان سقط اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا لترك السنة المشهورة وان صلين باذان و اقامة بازت
 صلوات مع الاساءة فالاساءة للمخالفة السنة والتفريط للفتنة ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما
 ذكره مقصودا فلا بأس بان يأتى بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها ولا يأتى في الوقت لان المقصود
 هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل وليا واذان انجب وكذا واذان القا مدني بعض الروايات لانه خلاف السنة
 التواترة فما ذكرناه ومثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة في العبادات نوافل الصلوات نوافل مشروعة لنا لا علينا وكله ان ثياب
 المرء على فخذ ولا ياتى على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنية نفلا لانها زيادة على ما شرع له انجبا وهو اهلاد ومن الله
 وكبت احد الله تعالى وتجميع ثواب الاخرة يسمى ولد الولد نافلة كونه زادا على مقصود النكاح فانه شرع لتفصيل الولد من صلبه وولد الولد زادا
 عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات ليعين وشرع لنا لا علينا حتى لم يتبين تركه طامعا وكله ان ثياب
 المرء على فخذ لان فعله عبادة واداء العبادات سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه نافلة عن الفريضة والوجوب ولا يلزم ولا يعاقب
 ايضا نافلة عن صفة السننية قوله وضمن بالشروع عندنا لان المودعي صار الله تعالى مسلما اليه اذ اشرع في نفل الثياب
 يؤخذ بالمضي فيه ولو لم يمض ليؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان النفل مشروع
 غير لازم حتى ثياب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
 الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتبادر بنية النفل ولو اتمه كان موديا لنفل لا سقطا للوجوب ولا يمنع
 صحة النافلة عندكم ويباح الافطار بعد الفريضة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب
 ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في التابتا تحقيقا لنظية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدراهم
 وسلم كان باختياره في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان باختياره في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان باختياره في
 الركعة الاخيرة واذا ثبت له اختياره في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يترتب به واذا تركه بطل المودعي
 عننا وتبعنا لترك ما ليس عليه فلا يكون البطلان حكما كسافر على النظر لا يحل له البطلان لكن يحل له اقامته كجمعة ثم الظهر
 يبطل حكما لما حل له وجعل اليه وكمن اخرج مائة ارض نفسه فاحرق ارض جاره او سقى ارض نفسه فحرق ارض جاره لا يحل
 ذلك اطلاقا لانه ثبت تبعنا لما هو علال له ولما كان البطلان المودعي امر حكما لا يصنع لا يضمن بالقضاء لكن شرع في
 صلوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
 انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى كذا جهتها ولا حنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله
 ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يؤد بها
 على التزام بالقول فلا يلزمه ولا طيرة الكفالة مع القرص او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
 فاما القرص او التصديق فلم يلزمه بالقول وكذا شرع في الاعطاء فيقدر ما اوى به ولا يلزمه بالملحطة على ان الشروع اداء

بالفعل والندب كما يجب على الله بالقول ثم في الندب يزعمه بقدر ما سمي فكذلك في الشرع يزعمه بقدر ما أدى وما لم يرد لا يزعمه كما ان ما لم يسم بغيره
ولا يزعمه من قول ان المؤدى صار لله مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة واوى جزء الله فقد تقرب الى الله تعالى ما دل
ذلك الجزاء على العمل لله تعالى حاله ولهذا لو كانت كان مشا على ذلك حتى الغير محرم لا يجوز التعرض له بالانسا ومضمون عليه اثنان بالنظر
والاجماع ويجب حفظه صيانة احترام من ارتكاب المحرم وجوب الضمان والاوجه الى حفظه الا بالزام الباقى فوجب عليه الاتمام ضرورة
صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة صفة مما
لا يجوز صفة فلا يكون المؤدى وطاعة لا باغضام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم الباطل ولن سئلنا كونه عبادة
فلا نسلم ان اداء المنبأ فى شرط بقاء عبادة لانه عرض يستحيل بقاءه فكما وجد القضى وان عدمه ولا يتصور التغير
بعد عدمه والدليل عليه ان المؤدى باعتراف الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بل خلاف
بين الامة ولو كان اداء الباقى شرط بقاء عبادة لبطل لقوات الشرط ولن سئلنا كون الباقى شرط بقاء
عبادة فلا نسلم ان الامتناع من اداء الباقى البطل لانه لان الاطال انما يحصل بمصادفة الفعل المحل ولكن
فيما سئل محال ولكنه اذا امتنع فوات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من التناثر
قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم او الصلوة على
معنى انه يصير مع غيره صوما ما شرعنا فكان له عرصة ان يصير صوما او صلوة ما يفهم الغير اليه فيكون المؤدى
متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له
من التعلق بضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانقائه عبادة وكل جزء
له جزء بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فان فقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانقائه الاجزاء اللاحقة
بعده عبادة وان فقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقائه الاجزاء التي تقدمت على وصفه العبادة وكل
جزء من اجزاء المتوسطات يتوقف عبادة على كون شرطا لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانقائه ما يعقبه
عبادة قلنا كذلك محلا بالبدائل لقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحصل التغير بعد القدم لان ذلك خلاف
القياس والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبلى اعمالهم وقال عز اسمه ولا تطلقوا اعمالكم وقال جل ذكره
لا تطلقوا عهدكم باليمين ولا تؤدى ولا يرد النسي الاما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال
المتقدمة وان كان قد اعطى لما حكم التمام والفراغ ولما كان انتم على الايمان شرطا لبقائه ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجوده الجزاء المتعقب شرطا لبقائه ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التعديل
كما ان العبادة لم يكن مشروطة في صحة الا بذا القدر ولا في حاله بل كذا في حق الكهاتج وان لم يحصل ما هو
المقصود بالجزء من تكميد البعض البعض بالتقوى على الذنب عن الجزاء فكذلك في غير ذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم
لا تستلح من اداء الباقى ليس بالبطل فاسد لانه لما اتى بما ينقص العبادة قيدت اجزاها المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجوه الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فمجهول هو مفسد الان الفساد فعل محيل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادفه المحل الذي جعل فيه الفساد
 لكن قطع جبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر محل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا
 شق نرق نفسه وفيه يالغ لغيره ومثله احراق الحصاد وسقى الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رعايته
 الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يتفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
 على وجه محيل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا يتحملها وان كان الاحراق في يوم يريح اضيف
 اليه فيض من الارض والذرع واما مصلا الطهر اذ اراح الى الجمجمة فبطل لصنعة القرصية العنيفة ان ليس بمنى حنة لانه
 نقص والبطل ليو دى احسن مما دى واما دى احسن مما كان لا يعيد ما عرفنا وشرعا كما دم السجدة ليعني احسن مما كان
 لا يعيد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما دى لوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه المؤدى وطريق حفظه اذا الباقى نصا
 المشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة واجب اداؤه وجب قضاءه اذا افسد قوله هو كما لنذر
 صار الله تعالى تسمية لافلا ثم وجب لصيانه ابتداء الفعل فلان يجب لصيانه ابتداء الفعل لبقائه اولى اى الشروع في العبادة
 في كونه موجبا للمعنى في غيره مثل النذر او الجزاء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صارت مقتضى الله تعالى اما المؤدى
 فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسميته ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميته لانه
 بمنزلة الواحد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب لبقائه لما عرفنا ان البقاء اشهد من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
 التكليف دون لبقائه وعدة الغير يمنع ابتداء التكليف دون البقاء والشيوخ يمنع صحة ابتداء الهبة دون لبقائها ثم وجب لصيانه
 ادى في الامر من وهو التسمية ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانه ما هو اقوى الامر من وهو ابتداء الفعل
 ادى في الامر من وهو البقاء الفعل واتماسه كان اولى وما ذكرنا نعم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقرض ضعيف
 لان الكفالة والكفالت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقرض لان الاقرض والتصدق تبرع بغير
 والمقصود ومنه رفع حاجته المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والظهور
 ويتقبل بالقبلة واما المقصود في البدنيات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه فكان بعض المال المسلم الى الفقير والمستقرض
 واليه اشير لقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض المحل وصار مسلما الى البدل لكان
 لزمه ان لا يبطله بالاستناع عن اداء الباقي وانما اقرضا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد
 والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل النظم
 والقياس فيه ما قاله زفر من ان المؤدى انفق عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمنا استحسانا او قالوا ان سبب الوجوب
 وهو الشروع مساوق الواجب فيلزم لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما قال الله على طر اليوم وذلك لان المبدأ انما هو واحد
 بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهور وصوم الفقير
 ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ونقصانها فبالوجوب
 عليه حفظ عباده افضل التزاما وحصلها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع وهذا لم يلزمه باختياره لا بصير

فما منا للعدة فلا يجب عليه صيانة قوله واما الرخص فالنوع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما حق من الآخر نوعان من المجاز
احدهما اتم من الآخر اما حق نوعي الحقيقة في الاستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد ووقوعهم
تحت هذه الناحية فالنوعان الرخص في النواحي اربعة وجوه فذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا الحقيقة الاخرى
حق من الآخر يجوز ان يكون فعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت احدى جهتي كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق
كأن تفعل كذا أي أنت تخلق به يعني احدى جهتي في إطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر اتم من الآخر أي الكل في كونه مجازا فما يستباح
أي يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة لقضاء الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه
لم يؤخذ تلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقيل مطعون بالايمان وليس من ضرورة سقوط المؤاخذه انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وحسب الله عنه ولم يؤخذ به بالاشتمال مباحة في حقه لعدم المؤاخذه ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو القاسم
ترك المؤاخذه بالفعل مع وجوب السبب المحرم للفعل هو حرمة الفعل وترك المؤاخذه ترك الفعل مع قيام السبب المحرم للفعل
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك يخرج المكلف الاقدام على الفعل من غير مؤاخذه
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة كمال الغفرية فلما كانت الغفرية كاملة كانت الرخصة
في مقابلة ذلك قوله مثل اجراء المكروه بما فيه الجواز كلمة الشكر على لسانه أي مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على
عضو من اعضاءه حتى فسد اختياره والغدر رضاه باجراء كلمة الشكر على لسانه مع الطينان قلبه بالايمان فان الغفرية في اتم
والا متناع عنه لان حرمة الكفر ثمانية معتبة لا تنكشف بجمال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يتحتم
والسقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقيقته صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يتحتم التغير لكن العبد رخص له الاجراء
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه ليقوت هذا الامتناع صورة تجريب البنية ومعنى يزهق الروح وحق الله تعالى
لا يفيوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصل باق ولا يفيوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه
لم يزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفيوت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر
بطان ذلك لاقراره في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان بغير
ولو يميل نفسه لاقامة حقه واخر انه دينه لصيانة حرمة عن الشك كان مجازا شيئا والاصل فيه ما روي ان مسيلة الكذاب عند
رحلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال ما تقول في قال انت ايضا فقال
وقال لاخره اقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه شيئا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك سواد
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدق باسحق فمينا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل
كان اخذ بالقرينة قوله وانطاره في شهر رمضان أي اذا اكره الصائم على الاقطار او اضطر اليه بحجة له ذلك لان حقه
في نفسه ليقوت اصلا وحق الله تعالى ليقوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم على نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح
مقيم كان اجور لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بدل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه اتمام الصلابة في الدين وعزازه الا انه اذا
كان سائرا اذ مرضيا لم يفطر حتى قتل كان اشمالا لان الله تعالى ابل على الفطر لئلا يكون كان شك مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر ففقد خوف

الملوك رمضان في حق كشبان في حق غيره فيكون اثماً بالاعتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة
 على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله وانما في مال غيره وجنابته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اى اذا
 اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرحمان الله في النفس فان مقتضى نفوس في النفس صورة حسنة وحق غيره لا يفوت معنى لا يجبر
 بالصنان فاذا صبر حتى قتل كان شهيداً لان السبب الموجب للموت وهو الملك وحكمه وهو صبره التعرض قائمان فان حرمة اتلاف مال
 لكان معصية واحترامه وذلك لا يخل بالاكراه فكان في الصبر اخذاً بالغرمة مقيماً فرض الجهاد انه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة
 ثابته كذا ذكره في الاسلام رحمة الله في هذه المسئلة فان ابي نفعيل حتى قتل كان ماجوراً ان شاء الله قيده بالاستبتياء ولم يذكر الا
 فيما سواه لانه لم يجبر فيه نصيباً بعينه وانما قال القياس على الاكراه على الافطار فافساد الصلوة ونحوها وليس هذا معنى ملك اسأل
 من وجه لان الاعتناع من الاتلاف هنا لا يرجع الى عز الدين فلماذا قيده به على هذا وانما في المضطر مال الغير حتى لو صبر مات
 جو ما لم يكن اثماً بل يكون ثاباً اخذاً بالغرمة الا انه لو ترخص اكل بحب عليه الفحان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عوف
 في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان لاخذ بالغرمة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها
 والناهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى لو ترك يفوت حق
 صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان يتقوا منهم
 تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجوراً لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه غرمة قال الله تعالى اخبارا واما بالمعروف وانه
 من المنكر واصبر على ماصابك ان ذلك من عزم الاسوار واذا تمسك بالغرمة كان باذلاً لنفسه في اقامته من اشيع لان القوم لما كانوا
 مسلمين يعتقدون وجوب ايادهم به وحرمة ما ينهون عنه لا بد من ان يتركوا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجوراً
 بخلاف الفارسي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمح في حكمته فيهم حيث لا يخل ذلك ولو قتل ياتم لانه يتلف نفسه من غير
 منفعة المسلمين ولا نكاسته في المشركين لان قتله لا يفي باطنهم ولا في ظاهريهم فيكون ملقياً بنفسه في التهلكة من غير ان يكون
 عالماً لربه في اعزاز الدين فياثر قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام سبب تراخي حكمه كقطر المرعى والمسافر مع قيام
 وتراخي حكمه وهذا صحيح الاداء منها ولو ما قبل ادراك عدة من ايام لم يلزمها الامر بالكدية وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة
 فما يستباح اى يعامل به معاملة المباح لعذر من مع قيام السبب اى السبب المحرم موجباً للحكمة وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر
 فمن حيث ان سبب موجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترسخ في ثبات في الحال كان هذا القسم دون الاول
 فان كمال الرخصة كمال الغرمة فاذا كان الحكم ثابتاً مع السبب فتواقي مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
 والبيع بثمن موطن من البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك مع البيع والمطالبة بالثمن ثابتة في البات مترسخ من سبب المقرون
 بشرط الخيار والاصل كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله كقطر المرعى والمسافر اى كافتارها فانه يستباح مع قيام سبب موجب للصوم
 المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوحيها احتياطاً لعام نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم
 وحرمة الافطار تراخي في حتمها الى احوال عدة من ايام اخر فكانت الغرمة ادنى حالاً الرخصة منها في المكروه على الافطار في الصوم
 لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر من سبب فلا جرم كانت الرخصة المبنيّة على هذه الغرمة ادنى حالاً من الرخصة المبنيّة

على الغزمية الاولى كما لو انما انقضت بها كمال الغزمية وانما صحتها من هذا الوجه اخذت منها بالاجاز لان الحكم وهو الوجوب هو المستتر
 الا فطارها تراخي ولم يكن كما ينبغي في الحال لم يمار من الرخصة وهي بارة الافطار وترك الصوم حرمة فكان تشبيها بالافطار في غير رمضان
 فلم يكن رخصة حقيقية محضه لان التجاوز فيها مدخل من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولذا ابي ولان السبب قائم موجب
 للحكم في وقتها كما هو موجب في حق غيره مما صح الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في انقضائها الى دراك عدة من ثم لم يفرم ليزمها الامر
 بالقدية لو انما قيل هذا كما لو انما قبل دراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمها الامر بالقدية لان ترك الواجب لعذر يرفع التام
 ولكن لا يسقط التجاوز كما الحكم وهو على الفطر في رمضان واذا فطر وادته قبل ذلك زمان القضاء يلزمه الامر بالقدية وكذا الحال لمن فطرنا
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا كمال سببية وتروى في الرخصة قال الغزمية تودي معنى الرخصة من حيث
 تضمنها ليس بواجبة استلزام ابي حكم هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الا افطار عندنا قال الشافعي رحمه الله
 في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الا افطار في السفر افضل وهو قوله الشافعي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
 والجمهور اعتبار الظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخى الى دراك عدة من ايام اخر اقتضت ان لا يجوز الاداء قبله كما
 ذهب اليه اصحاب الظواهر طاعة ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فيقتضي اعتبارا في افضليته ونحن نقول ان السبب لم يوجب
 وهو مشهود اشر بكماله لما كان قائما وتأخير الحكم بالابل غير مانع من التجيل كالكذب بين الموصل كان الموصل للصوم عالما لله تعالى في
 اداء الفطر والمنع من الفطر عا لا لنفسه فيما يرجع الى الترتيب فكان الاول اولى وتروى في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر
 في الغزمية نوع ليس الفينا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان اليسر من التفرقة بهاء في الشهر وكما كانت الغزمية تودي اي
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكلت الغزمية لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى الغزمية وهو اقامته حق التمتع
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخير حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
 الا ان هذا لا يثبت لرفع المسافر والامر عليه وفي الصوم نوع ليس ايضا فانما خبر ذلك انفق ان هذا اليسر فتمت الغزمية وللت
 وكان لاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان الضيقة الصوم فليس له ان يتبدل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
 عنه بطلان النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا ضعف الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
 اثما لان الافطار لم يرد في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه
 بما صار به مما هو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامته من الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام من قتل نفسه بالسيف الذي
 مما به من الكفار كان حراما وفيه تنبيه للشروع ايضا لان المشروع في حقه ما لا يضر او جواز التجيل على وجه تعفن ليسر او ما لا يتجمل
 على وجه يودي الى الهلاك فليس مشروع فكان حمله تنبيه للشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب ابي وجوب الاداء عنه
 ساقط ابي متاعا الى احوالك عدة من ايام لا يضر فذلك يكون له الصبر على الهلاك مقيما من الله تعالى بطلان النوع الاول لان الحكم
 لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصبر على الهلاك مقيما من الله تعالى بطلان الرخصة فكان ما جرد لان ذلك عمل الجاهل به
 قوله والما تم ليعمل الجاهل ما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك يسمى رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروع ما فطر
 يكون رخصة لا مجاز امن حيث هو نسخ ضمن تنقيها تسمية ما سطر عنا من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا الا نسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان اسقوطها في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قلنا انفسنا بهم فمن اطلاق اسم
 الرخصة عليها باعتبار الصورة تجوز التحقيق لان السبب لموجب للمعصية من الحكم عدم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون نصيبا في تقابل
 نسخة في مقابلة تطبيق والاصلا لعمال الشدة والاحكام المنظمة لقتل النفس في التوبة قطع الاعضاء الخاطئة والافعال الملوثة
 اللازمة لزوم الفعل كالفعل المعاني في الكشف لاضرر الفعل الذي يصر صاحبه اى يحسبه من الحركات الثقلة وهو مثل ثقل تكليفهم وضعية
 سخر اشترط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الافعال مثل لما كان في سحر اليعهم من الاشياء الشاقة نحو تفتت القضاة بالقضاة من ايمان
 او خطا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وحرمان الفنائيم وتحريم المردود
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا يجب
 عليهم خمسين مائة في اليوم والليله وزكوتهم كانت ربع المال ولا يظهرهم من الجنابة والحدوث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنة
 في غير المسجد وحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامته يقول قربانهم
 احتراقه بنار تنزل من السماء ومساكنهم كانت بواحدة ومن اذنبت منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب دله فرطت هذه
 الاسرار عن هذه الامتة تكريها للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مستقروا في الجملة
 وبما القسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
 مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظيره القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمته ومن حيث
 انه بقى السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ شبهها بالحققة فصنع وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على
 شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهه بالحققة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ونسب هذا النوع
 رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية المشروطة في البيع سقط اشترطها في نوع سنة اصلا
 وهو اسم حتى كانت العينية في السلم فيه مفصلة للعقد وروى ان النبي عليه السلام منى من بيع مالىس عند الانسان ورضخ على
 وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام منى من
 بيع مالىس عند الانسان ورضخ في السلم للحاجة ففطرت العينية في عامته البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
 في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في السلم فيه مفصلة للعقد لا محصية له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على
 المتاجرين لم يتوصلوا الى مقاصد من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الداهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا
 حيث ان العينية سقطت في اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعية كالاصلا والافعال ولكن لما شبه بالحققة من حيث ان العينية مشروعة في
 الجملة قوله وكذلك العينية والحق سقطا من متاع حتى المكروه والمفطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعها الصبر عنها اى وكسقوط العينية في السلم سقط
 حرمة المحرمات في حق المكروه والمفطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى من ابى يوسف رحمه الله ان كسرت
 لا ترفع ولكن يرض الفصل في حالة الاضطرار ابتداء للمجه كمان في الاكراه على الكفر واكل مال الغني واليه ذهب المشافى رحمه الله في اجابة
 وكثير من العلماء وقائمة الاختلاف قطرها اذا صبر حتى مات لا يكون انما عذبه ويكون انما عذنا وفيها اذا طغى لا ياكل مرانا
 باكل هذه المحرمات في حالة النجاسة عندهم ولا يثبت عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في نفسه فليس عليه ولا لغيره

على الغزمية الاولى كما انما وافقها بها كما ان الغزمية وانما صحتها من هذا الوجه اخذت منها بالجملة لان الحكم هو الوجوب وهو مستتر
 الا فطرنا تراخي ولم يكن مما يجازي الحال لم يلبس من الرخصة وهي بارة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
 فلم يكن رخصة حقيقية مفضة لان التجاز في هذا مذهبنا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولذا اسي ولان السبب في انما وجوب
 الحكم في وقتها كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منها في الحال ولان الحكم لما تراخي في حقها الى ادراك عدة من ثم لم يفرق بينهما الامر
 بالعدة لولا ما قيل في ادراكها لولا ما قيل في ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمها الامر بالغزمية لان ترك الواجب لم يغير في التام
 ولكن لا يسقط التجاز كما الحكم في الفطر في رمضان اذا فطر واما قبل ادراك زمان القضاء فيلزمه الامر بالغزمية وكذا الحال في غير رمضان
 ان الحكم ليس ثابتا في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا من سببته وتروى في الرخصة قال الغزمية تودي معنى الرخصة من حيث
 تضمنها ليسيرها في النوع الذي نكس هذا النوع ان العمل بالغزمية اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا قال الشافعي رحمه
 في احد قوله ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قوله استسحب وسعيد بن المسيب والاوزاعي
 والحمد اعتبارا لظاهر تراخي حكم الغزمية فان وجوب اداء الصوم لما تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر يقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
 في سببها لصاحب الظواهر في تركه في حق عدم الجواز للاحاديد في الواردة فيه في معتبر في افضليته وسنن لقول ان السبب في وجوب
 وهو مشهور واشهر بانه لما كان قاطعا وتأخير الحكم بالاصل غير مانع من تعجيل كالدفع الى العمل كان للموذي للصوم عالما لله تعالى في
 اداء الفرض والمصلحة بالافطار فاما لفظة فيما يرجع الى الترتيب فكان الاول اولى وتروى في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر
 في الغزمية نوع ليسيرها فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان اليسر المتعدي به بعد معنى الشهر فكانت الغزمية تودي اي
 تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكلت الغزمية لمحصل معنى الرخصة فيما يتحقق معنى الغزمية وهو اقامته حق التعدي
 وحقيقة المعنى فيه ان الغزمية كانت ناقصة باعتبار تأخيرها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال المشرك
 الا ان هذا لا يثبت له رفع المسافر وليس الامر عليه وفي الصوم نوع ليسيرها فانما نجبر ذلكا لنقصان بهذا اليسر فتمت الغزمية ولما
 وكان لا يخذ بها اذ في كل ما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يتقبل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
 عنه بطلان النوع الاول مستلزما من قوله الصوم افضل يعني افاضه الصوم فيحيد كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
 اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بدل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه
 بما صار به مجازا وهو الصوم من غير تمصيل المقصود وهو اقامته حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك مرام من قتل نفسه بالسيف الذي
 مما به من الكفار كان حراما وفيه تنبيه للمشروع ايضا لان المشروع في حقه ما لا يضر او جواز التعجيل على وجه تعفن ليسير او اما التعجيل
 على وجه يودي الى الهلاك فليس مشروع فكان حمله تنبيه للمشروع فيكون مراد به معنى قوله لان الوجوب اسي وجوب الاداء عنه
 ساقط اسي متاعا الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون له نصيب في الهلاك بقيما حق الله تعالى بطلان النوع الاول لان الحكم
 لما لم يتاخر عن السبب لم يسقط كان الصاب على الهلاك سقيما عن الله تعالى منظره لاطاعته فكان ما جود لان ذلك عمل الجاهل بهير
 قوله والما تم لوجه الجاهل فلما وضع عنا من الاصر والاعمال فان ذلك ليس رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فاعلم
 يكون رخصة لا مجازا من حيث هو نسخ ضمن تنقيها تسمية ما حظ عنا من الاصل والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لا يجب علينا ولا على غيرنا لاسيما رخصة اصلاوي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في وقتا مؤسسته وتخفيفا اذا اصابنا انفسنا بهم من طلاق بهم
 الرخصة علينا باعتبار الصورة تجوز التحقيق لان اسباب موجب للموت مع الحكم بعدم اصلا بالرفع والنسخ والاسباب على غير الاكوار فيصير في مقابلته
 فسيح في مقابلة التفتيح والاصلا اعمال الشدة والاحكام المنطقية كقتل النفس في التوبة قطع الاعضاء الخاطئة والافعال المبركة
 المازمة لزوم الفعل كالفعل المعاني في الكشف لاسر الثقل الذي يصر صاحبه اي يحسبه من الحراك ثقله وهو مثل ثقل تكليفهم وصعوبة
 شواشر اقل النفس في حصة التوبة وكذلك الافعال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة نحو ثوب القضا والقصاص كما كان
 او خطا من غير شرع الديني وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب وحرمان الغنائم وتحريم المردود
 في اللحم وتحريم السبت وروى ان لاصري في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان لا يجب
 عليهم خمسين مائة في اليوم والليله وركعتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنائيه واحداث غير الماء ولم يكن صلواتهم بائنه
 في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامته قبول قربانهم
 احتراقة نازق من السمار ومساكنهم كانت بواحدة ومن اذن من ذنبا بالليل كان يصح وهو مكتوب على باب دله فرقت هذه
 الامور من هذه الماتة كبرها للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم قوله واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشغورا في الجملة
 وبما القسم الاخير من الزواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
 مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمية ومن حيث
 انه بقى السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ شيها بالحققة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبه على
 شبهة الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ونسب هذا النوع
 رخصة استقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعزيمة المشروطة في البيع سقط اشتراطه لئلا ينعى منه اصلا
 وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفيدة للعقد وروى ان النبي عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الانسان وخص السلم
 وكان من عاودتهم انهم يبيعون الشيء لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهي عن
 بيع ما ليس عند الانسان وخص في السلم الحاجة فشرطت العينية في عامته البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
 في السلم بحيث لم يبين مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفيدة للعقد لاصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط بالتفتيح على
 المحتالين لم يمتدحوا الى مقاصد من الثمن قبل دراك غلاتهم مع توصل صاحب الداهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا ان
 حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتفتيح ولم يبين مشروعا عينية كالاصل والافعال ولكن لما شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
 الجملة قوله كذلك العينية واسم سقط حرمتها في حق المكروه والمفطر اصلا للاستثناء لا ليعصما العبر عنها اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
 حرمة المحرم في حق المكروه والمفطر حيث لم يبين مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروى من ابى يوسف رحمه الله ان الحكم
 لا ترتفع ولكن يرضى الفصل في ماله الاضطرار بالقاء للبهج كما في الاكراه على الكفر والكل لغيره واليه فبالمشائفة رحمه الله في اجابة
 وكثير من العلماء وقائدة الاختلاف في نظر فيما اذا اصبحت ماله لا يكون انما عندنا ويكون انما عندنا وفيما اذا طلع لا ياكل مرارا
 باكل هذه المرات في حالة النجاسة عندهم ولا يحنث عندنا تسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في نجاسة فليس يحلف ولا يحسم فان

محذور رجم أي قتل عتة الضرورة إلى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير ما يل إلى يومئذ وهو أن يأكل فوق السكك
 فإن الله محذور بغيره ما أكل ما حرم عليه حين اضطر إليه رجمه بأولياءه في شرع الرخصة لهم في ذلك كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
 فدل إطلاق المنعفة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المواخذة رجمه على عبادة كلفه الأكره على الكفر بأن حرمة هذه الأشياء وبناء
 على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ولخص الفعل للضرورة ولنا
 قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثنى
 فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت سبابة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الأصل
 في الأشياء الاباحة قبل الشرع وأما على مذهب من قال محل الحرمة لا يعرفان لا شرعا فقال لا استثناء من الخطر اباحة فصار كما نه
 قال هذه الأشياء ومحرمة في حالة الاختيار سبابة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في الاضطرار بالنسبة أيضا ولا يلزم عليه استثناء
 أجزاء كلمة الكفر في حالة الأكره قوله تعالى إلا من أكره وقلبي مطمئن بالإيمان فإنه لم يزل اباحة لانا لا نسلم أنه استثناء من الخطر ليل
 على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد ما يؤمن به فليعلم غضب من استثنى عنهم عذاب عظيم إلا
 من أكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل تنعاهما على ثبوت محل وحرمة الحرم والمجته فثبت صيانة للعقل عن الاعتكاف
 والبدن من تعدي حيث الميته فاذا اخاف بالانتفاع فوات نفسه لم يستقسم صيانة البعض لفوات الكل لأن في فوات الكل فوات
 البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان إطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة استقاطا لحرمة هذه الأشياء فاذا أصبح لم يصير موديا من الله
 لانه قد سقط بل صار مضيقا ومن غير تمصيل هو المقصود بالحرمة فكان اشما ويؤيد النقل عن مسروق وغيره من اضطر إلى ميته ولم
 يأكل حتى مات وخل النار الا ان حرمة هذه الأشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصل والاعتدال بل كانت
 في المجازية كما قلنا في العينية واما إطلاق اسم المنعفة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المختص لتناول يكون باجتهاد وحسب تقير
 التناول دائما على قدر ما يحصل سد الرمق وبقاء المعية أو مثل من ابتغى بهذه الرخصة تعبير عليه رعاية هذا الاضطرار المختص والتناول
 بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المنعفة لهذا التفاوت قوله وكذلك الرجل يقطع غسله في مرة أو أسبوعا لعدم سريته أحدث اليه
 وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة استقاط عندنا ولهذا قلنا ان نهر المسافر وفجره سواء لا يتكفل الزاوية أي وكما سقط
 العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة أسبوعا وسبب حال التحنن لان استثناء القدر ما
 يمنع سريته الحديث إلى التقدم ولا يجب غسل في من البدن بدون الحديث أصلا في الطهارة المحكية فيثبت ان غسل ساقط وان
 أسبوعا شرعا للتيسير بتناول الا ان الواجب من غسل الرجل يتأدى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرا وقت اللبس وان يكون
 اول الحديث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتأدى به أسبوعا لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رفعاً له
 كالغسل الساري إلى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحديث من ان يكون فالا في الرجل دهرت مسترة بالحنف وقدمت
 على الرجل في قبول حكم الحديث فجعله ما نفا من سريته الحديث إلى التقدم لان غيبته الحديث في الرجل يجب بغسل غم غيوبه بأسبوعا عنه الا ان
 اصل السبب في سريته في الجملة كما كان في حال عدم التحنن فكانت رخصة المسح نظير رخصة السبب فكانت رخصة استقاط قوله وكذلك كذا حتى
 ما تقدم الاشارة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة استقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله في رخصته فيه والغزمية سبب الراجح حتى لو فات

الوقت يقضي اربعاً سواء قضاها في السفر أو في الحضر في قول في قول ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واجتج بقوله تعالى اما
 فترجم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر لمقتضى الاجتناع وانه لا باجة دون الاجاب وبان لو
 سبب للاربع والسفر سبب للقصر على رفع الاكل وتغييره فانه لو اقتصر على بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه
 لمصلحة الفجر اذا قلنا بمن يصلي الظهر فيميل ما يشاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كما به
 اذا اذن له مولاة بالجمعة تخيير بين ان يودي بالجمعة ركعتين وبين ان يودي الظهر اربعاً فكذا المسافر يميل الى ايهما
 شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عمل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا
 ان يترخص بالترك والتأخير وعندها القصر رخصة استقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يبق موجبا
 الاربعين فكانت الاخرى ان نافلة وخطا النقل بفرض قصر الاصل واداء النقل قبل كمال الفرض يفسد للفرض واداء
 اربعاً وقصر على راس الركعتين كره ذلك ان لم يقدر فسدت صلوة كما في الفجر قوله وانما جعلنا استقاطاً محضاً استدلالاً
 بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فاروى عن عمر رضي الله عنه انه قال نعصر الصلوة ونحن اسنون فقال عليه السلام هذه صفة
 تصدق الله بها فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بالاحتياط التملك استقاطاً محضاً لا يميل الى رد كالعفو عن القصاص اي
 هذه الرخصة استقاطاً للغيرية استدلالاً بدليل الرخصة اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوادي قال سألت عمر رضي الله عنه بالانقصر
 الصلوة والانتحاف شيئاً وقد قال الله تعالى ان حقت فقال شكك على ما شكك عليك فسألت سول الله عليه السلام فقال ان هذه
 صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة والقصر
 او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فدية فالتأنيث تمسك بهذا الحديث وقال غير النبي عليه السلام
 ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل قبوله بقوله فاعلم ان فاشيخ
 ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بالاحتياط التملك استقاطاً محضاً لا يميل الى رد كالعفو عن القصاص اي
 العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقة فاعلموا بها واعتقدوا بها كما يقال فلان قبل الشراء اسي اعتقد بها وعمل بها واراد بقوله
 بالاحتياط التملك بالاحتياط من كل وجه فاما حمل التملك من وجه دون وجه فالتصدق به به وتملكه لا يكون استقاطاً محضاً
 لو قال لمديونة تصدقت الدين عليك او ملكك فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال الا قبل يرتد لان الدين يحمل التملك
 من الديون ولا يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به استقاطاً محضاً فيه معنى التملك ولهذا
 لم يصح تعليقه بالخطر كتملك العين فترتد بالرد وانما قلنا ان التصديق بالاحتياط التملك استقاطاً محضاً لان التصديق احد
 اسباب التملك والمصاف الى محل قبليه مثل ان يقول لاخره هبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك او
 صدر من العباد قد قبل الرد حتى لو قال لاخره لا قبل لا تثبت له ولا يترتب منه فدية او صدر من الله تعالى لا يترتب بالرد لانه
 مقرر من الطاعة لا يمكن رد ما انبثه واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى للوارث فاذا قال
 لا قبل لا يعتبر قوله التملك لمصاف اسي محل لا يقبله اذا صدر من العباد ولا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته هبت لك
 المطلاق والكلح منك او تصدقت به عليك ويقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

أو تصدقت به عليك فتطيق المارة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يترتب بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يكمل الرد فان تصدقت
 الصادق من الله فيما لا يكمل التملك وهو شرط الصلوة اولى من ان لا يكمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض من الطائفة
 ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله الاسقاط تصديقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والفراد بالآية قصر الاحوال
 لا تصدقات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال صلا والان لا اختيارا
 بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن نقلا للمطيع بالعبودية بخلاف الصوم لان انص حاد بالتأخير دون العدة واليسر تعارض فصار
 التخيير لطلب الرفق اولى لاستدلال بمعنى الرخصة فوجبان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت نفي ثبوت للعبد الخيار بل لا يتم
 على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا في العزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب لتضمن العزيمة في الاكراه
 على الكفر فوالله الشاهد او تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة لتضمن الصوم في السفر يسرا فافقه المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
 ثواب ولا نوع يسر سقطت لوصول المقصود بالرخصة وتعيين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعيين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
 فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في اعداد الركعات والمسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالمجته او الفجر
 مع الظهر فانه لا فضل الظهر المقيم على غيره ولا لظهور العبد على جمعة اخرى اذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال صلا والثاني ان
 التخيير لو ثبت لما تضمن رخصا للعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير دفع يعود
 اليه او مضرة تنفذ عنه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يلزم بالعبد لانه يفرغ الى لشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا
 بملكان الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان العبد لا يفرغ فيه بالتأخير لقوله تعالى فدية من ايام اخر دون اصدقة الصوم
 فثبتت العزيمة مشروطة لان الموصل ما يقبل التحجيل كالدين الموصل واداء الزكاة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط الرخصة
 ايضا لان اليسر فيه اى في الصوم تعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب جواز فقه المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب
 الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير في الرخصة والعزيمة ليعتد العبد بما هو الارفق عنده فمخرج في جواب ما يرد نقضا على هذه الال
 فقال لا يلزم العبد لما دون في الجملة لان الجملة واحدة لا يجوز ان يكونا واحدا على الاخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الاقل حد
 اما ظهر المسافر والمقيم واحد فالتخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شي من معنى الرفق اذا كان العبد في الجملة اى حيث يخير بين ان يصل
 اربعا وهو الظهر وبين ان يصل ركعتين واما الجملة وهما التخيير بين القليل والكثير من غير رفق لاننا لا نسلم انه يخير بينهما بل الواجب عليه
 الجملة حينئذ الا اذا كان في احدى الرخصة لو تخلف عنها كيد له ذلك كما في امرنا في المعنى ولكن سلنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم
 ايضا لان الجملة والظهر مختلفان متى لا يجوز اداء احدى الجانبين الاخرى ولا يصح اقتداء بطل الظهر بمصلحة الجملة ولا عكسه ويشترط لجمعة
 ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف في ظاهر المغيرة والمقيم لانها واحدة وكذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل
 فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رخصا قوله وعلى هذا يخرج من نذر الصوم سنة ان فعل كذا افضل وهو معتبر بتخيير بين صوم
 ثلاثة ايام وبين صوم سنة في قول من يوجب وجوب رخصة عن الى حليفة رحمه الله اذ جمع اليه قبل موته بثلاثة ايام لانها مختلفة فان ملكا احدا
 فدية مقصودة والاخر فدية وفي سلتنا هما سواء فصدا كالمذبح اذا مضى لزوم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا
 اى على جواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر صوم سنة ان فعل كذا بان قال ان فعلت الدار فعله صوم سنة فدخلها وهو

منه الوفاء بالنذر وهو يوم سبعة من كفارة الحمين وهو يوم ثلثة أيام عند مجزروى عن ابن خزيمة أنه روى القليل موته بثلثة وهذا تخيير بين أصل
والكثير في خبر أصلها ما هي صوم سبعة وصوم ثلثة أيام فمما نأمن منى وإن اتفقا صكوكا لأن صوم سبعة قربة مقصودة قاله شيخ الزجر وأما
وصوم ثلثة كفارة لمحمد بن حنبل أبو بكر الباقين وفيها معنى العقوبة والرد بفتح التعمير طلبا للارفق حذره وهذا إذا كان التعمير بشرط
لا يريد وقوه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعمير بشرط لا يريد وقوه مثل أن يقول ان شفع الله في عندي اذن
قدم فاجبى فعلى كذا فلا تخيير بل لو اوجب به الوفاء بالنذر لاخير وهو صحيح فمما سئلنا على في مسئلة طهر المقيم المسا فرمسا سوا على القصر
الاكمال سواء ببليل اتفاق الاسم وبشرط فلا يقيده التخيير شيئا فصل اى ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد المأذون في اجبة
لغير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جنابة المديبر وتخيير بين الرفق والقدار في جنابة العبد فان المديبر اذا جنى لزم
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المديبر غير خياره في ذلك لا اتحادا بحسن او المالمالية بل المقصودة لا غير تعيين الرفق في الاول
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث غير المولى بين الرفق والقدار وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من العذر لان العذر
والقدار مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتحخير العبد المأذون في اجبة بينهما وبين النظر ولا يلزم على ما ذكرنا تخييرنا تخيير
موسى عليه السلام في الرعى بين ثمانية سنين وعشرين سنة على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك منى وبينك ايها الاطمين قضيت
فلا عدوان على فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لا لا تسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل لم هو الذي ثمانى
سنين لا غير الفصل كان تبرا منه دليل قوله تعالى فان تمت عشرة من عديك وبهذا القول لفر من في سلكنا رقتان والزيادة عليها
شروع للعبد تبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاكمان نفسه للفر من وبعد المالك قبل انتهاء التبرية مكره ولا يلزم
ايضا ما ذكرنا في باب النواغل ويصل اربعا قبل العذر وان شارب كعتين والربعا بعد العشاء وان شارب كعتين وما ذكرنا في باب الاذان والاقامة
صلوة اذن للاولى والقيام وكان مخيرا في الباقية ان شارب اذن واقام وان شارب اقم على الاقامة فان هذه كله تخيير بين اقل والكثير
في جنس واحد لا لا تسلم ان الرفق تعيين في اقل بل في الكثير وياوة اللواب وان كان في اقل بل في الكثير فكان التخيير مقيدا على هذا
الحرف يخرج جميع ما يرد نقطا عليه الله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والغرض من
غواصنه والكشف عن قائله فليشرع في تفسير القسم الثاني وتفسيره بادئين الجمل في تفسيره وتفسيره مستعينين بالله عز وجل
في استنباط لطائفه وتحقيق سعيه مستعينين بالتوفيق منه في استخراج حقه وتفسيره مستعينين بالله عز وجل في استنباط لطائفه وتحقيق سعيه
وانبياءه واحمد ربنا ولا اله الا هو

باب بيان اقسام السنة اعلم بان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم طهرت للاصغر والنبى والخاص مع العام وسائر الاقسام
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يقتضيه لسنن فنقول انما اقسام السنة اقسام خمسة واثلاثون لان لفظ السنة شال
لقول الرسول صلى الله عليه وسلم ومنطلق على طريقه الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم والاعرف واشجع قد اخرجنا باخر الكلام
بيان افعال النبى عليه السلام واخوال الصحابة رضي الله عنهم فاما لفظ الشال لكل شئ سنة واحصى بها قول النبى صلى الله عليه وسلم
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى العموم لان قوله عليه السلام في مثل الكتاب وهو كلام صحيح لوجوه متعددة والبلاغة
يخرج في هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانها فيها لانها فرع الكتاب في كونها جزءا او هي من كتابه وتعارفه

في طريق الاتصال بيننا فان الكتاب ليس له الطريق واحد هو التواتر والنسبة طريق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان تلك
الطريق وما يتعلق بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال
وسمى الاشارات الاحالية والدلالات المعنوية كما يقال خبر حتى ميناء ومنه قول في الحديث فيكم لظلام ايل عنده من يدخلكم ان المأثرة
مكذوب + ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فبقي ان لا يحد لانه ضروري التصو
او كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه احتمالات مصورة ضرورية
لما كان كذلك وروى بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتها آت قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام
الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل بدلالة التصديق والتكذيب في قيل لا يحتمل الصدق والكذب واخر من عليها بان خبر الصدق
خبر سوي اصله عليه السلام لا يظلم الكذب ولا يحتمل الكذب ايضا فلا تكون باسطة ومختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين علم
فيه فبسطه حدتها الى الماخزسة خارجية بحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون كلمتين لفظيتين لشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه فينبغي
ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية
ان يكون لتلك النسبة امر خارجية بحيث يحكم بصدقها ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس الامر ونحوه ذلك قوله النسبة نوعان
مرسل ومسل فامرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضع الامر واستبان له الاسناد الارسلان
التقيدية لنفسه وكان هذا النوع الذي نحن بصدد ذكره سمي مرسل لعدم تقيدية بذكر الواسطة التي بين الراوي والمرسل عنه وهو في اصطلاح
المحدثين ان يترك التابج الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعل سعيد
بن المسيب في لحول الدمشقي وابراهيم النخعي وحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين مثل ان يقول من لم يسمع
الامريرة قال ابو هريرة فذا السمع عندهم منقطع فان ترك اكثر من واحدة فهو سمي بالمفضل عندهم وكل سمي رسالا عند الفقهاء
والاصوليين وهو اربعة اقسام ما رسل الصحابي وما رسله المحدث في القرن الثاني والثالث وما رسله العدل في كل عصر بعدهم وما رسل من بعده
والفصل من وجاهة هذا القسم لم يذكر في الكتاب والقسم الاول هو مرسل الصحابة مقبول لا لاجماع حملوا روايتهم على السماع بانفسهم
اذ الاصل من السماع تحقيق الصحابة في مقام الاماذاص روايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم
كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وكذا المحدث وما رسل في القرن الثاني والثالث فجمعة عندنا وهو من هذا القبيل في
احد من الروايتين عنه واكثر المتكلمين وحديث الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال المشافعي لا يقبل الاماذاص الا في
ما ياتيه من غيرهم فقبل ذلك بان يتقدم بالحققة شهادة او موافقة قياسي او قول صحابي او تلقاة الامة بالقبول وعرف من حال
المرسل انه لا يدري عن فيه علم من جهالة او غير ما اشتهر في رساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوعهما مختلفة او ثبتت
بوجاهة بان اسند مرسله مرة اخرى قال انما قبلت ما رسل سعيد بن المسيب في حديثهما فوجدتهما سائدا واكثر ما رواه مرسلانما سمعه
من عمر بن الخطاب قال من هذا حاله احب قبول مرسله ولا استطيع ان اقول ان الحققة تثبت به كقولها بالتصديق من ابي قبول المرسل
بان كقولنا يكون محبة باعتبار اوصافه في الراوي ولا طريق بمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذ كان في غير معلوم والعلم به انما يحصل
بالاشارة عليه من جهة وبذلك اسند نسبة عند من يثبت فاقام يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن قبول المرسل

في الخبرين

فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه لم يذكره ولحقى مجهول لم يقبله فاذا لم يذكره فالحمل ان من لا يعرف عينه كيف يعرف
عدالة ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروحاً عند غيره بان يقف منه على ما كان عليه الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالة المروي له ولو قبلنا الرواية
من غير كشف للتأويل لا بذا القليل لا علمنا كيف تجعل رواية العدل تعد جاليد مروي عنه وقد رووا حديثاً وقديماً عن لم يسجد فافس الرواية
مروية قال الترمذي الحارث وكان والده كذا بادر وشعبته وسفيان عن جابر بن جعفر مع ظهوره في الكذب روى عنه ابو حنيفة وقال ابو ابي الخير
من تروى عنه اثنان من اهل البيت في حديث واحد كان قد روى عن ابي عبد الله الكوفي روى عنه من عبد الكريم الى امية البطرسي وهو ممن يظنوا
فيه وروى ابو يوسف ومحمد بن الحسن بن عمار وعبد الله المحمزي وغيرهما من المرويين فاذا كان كذلك كان يحمل على ان المروي عنه
المروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان فهو عدل لا يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسك قوله قبله ولا ينقص عنه و
حكمك من قبله بالاجماع والدليل المعقول ما لا يجمع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على
روايات بن عباس بن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة سحبة وكانوا يرسلون لم يرو
عن واحد منهم انكاه ذلك ونقص عنهم ورواه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او غيره واسطة فصار ذلك كما عايناهم على جرح ذلك
ووجوب قبوله ولا يقال قبول مرسل الصحابة عنه منهم مسلم لان عدالتهم تثبت قطعاً بالنصوص انما الكلام في ما رسل من غيرهم
لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابة والتابعين لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصاً اذا كان المرسل
من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وصعيد بن ابي سفيان وسائر ائمة السبعة وسعيد بن المسيب القاسم بن محمد بن ابي بكر
وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عيينة وسليمان بن يسار وقد ابدى بعضهم
ابي سلمة وخارجة سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلمهم من اهل العصر والشمسي والنفخي والي العاشية
والحسن واثنا عشر فاتهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا
كانوا يرسلون من غير تحاش وافتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا واما الكتب منها ولم يرو ان احد من
الائمة انكر عليهم ولو كان المرسل مردوداً لا تنفوا من روايته ولم يقرء عليه فكان ذلك اجماعاً عنهم على قبوله واما الدليل المعقول فما
اشير اليه في الكتاب ان العدل اذا وضع لطريق الاتصال استبان الانسداد وارسل يتقن ثبوت مروى واعتماد اعلی صحة واذا لم
يتفصح الامر سبب المروي الى من سمعه منه لعله يحمل عنه ويضيف لظن اليه عند ظهور زيافة قال الحسن متى قلت لكم حديثي فلان فهو
حديثي لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعته من جميعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسمع الحديث الى ان وقعت
الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذ رويت لي حديثاً عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حديثي فلان عن عبد الله
فهو الذي روى ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان كذلك وجب قبول رساله علماء الامر على الوجه
المستاد الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل سناوه ولا يظن به الكذب المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام
مع قوله عليه السلام من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار كان اولى قوله وهو امي المرسل فوق المسند فان من لم يتفصح لا
نسب الى من سمعه منه لعله يحمل عنه لكن هذا من غير ثبوت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله يدل على ترجيح المرسل على المسند عند الشك

وهو ذهب عيسى بن ابيان واختيار الامام محمد الاسلام فانه قال في بعض اقسام المسند عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند
الواحد لانه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يتويان وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المسند لتحقيق لمعة
برواة المسند وحده التمس دون رواة المسند فلا شك ان رواية من عرفت عدالة ولا نقصة وتكسب من سوى بنيما بان الارسل الاكبر
آجراه على ظاهره لانه يقتضيه الجرم بغير الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا الى انظر ان قال كذا فكان
مثل الارسل لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي في الاسناد احمد بن محمد بن عيسى عن جماعة من الثقات فيمكن ان يكون مسلم
اقوى من مسنده الى واحد لاجل الكثرة واجتاج من حج المسند كما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب من مزية جواب عما يقال لما
كان المرسل عندهم فوق المسند كان المرسل من مثل المشهور اذا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب
التي هي في معنى التسع كما يجوز بالمسند فقال هذه مزيتة اى فعليه ثبوت المراسيل بالاجتهاد والراى فيكون مثل قوة ثبوت بالقياس
وقوة الشهرة ثبتت بالتصحيح ثبت بالتصحيح في ثابت بالراى فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة المتسببة في معنى التسع به لانه يورد
لله الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله والمراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه اى دون القرون الثلاثة وهو القم
الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبولها شائعا وتذكر الغيبة بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي
يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلية التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وسبب العدالة والضبط مثل سائر القرون وقال
عيسى ابن ابيان لا يقبل المرسل من كان من ائمة انقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه وان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده
وليوقف مرسله الا ان ير من على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يرد
الا من هو عدل ثقة شهادته النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة للكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان
في زمن شهيد النبي عليه السلام على اهل الكذب الا بزيادة من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يردى الا من عدل كذا ذكر شمس البهية
وذكر في المعتمدة ان قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
لانه مرسل ولكن للاختصاص او يثبت قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط فيه ائتين قبل مرسله وقوله الا ان يروى الثقات مرسله كما روى مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن امثاله
وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا بارسال سعيد بن المسيب فاني تتبعته فوجدتها سائلة لا ضاغة والاستثناء من قوله قد اختلف فيه
يعني اختلف في قبول مرسل من بعد القرون الثلاثة لان يروى الثقات مرسله الغيبة راجع الى من كما روى مسنده فحينئذ يقبل ذلك
المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات منه قبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام
مقبول كمرسل القرون الثلاثة وفي المغرب المراسيل سمع جميع المرسل كالتاكيه للمكره وفي غيره المراسل مع المرسل الياء فيها للاشياء كما في
الداهيم والصاريف واما القسم الرابع وهو المراسل من وجه واحد من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض لناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يروى في قوم لا يصفى فيهم
ولا يتوجه تواترهم على الكذب لكثرة تم وحد التمس وتباين الكثرة ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل
القرآن والصلوة الخمس واداء الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك هو الخبر المروى عن الغير بواسطة او بوساطة من غير انقطاع

واسطة بينه وبين الراوي فالمسند من اسننه هو ما اتصل به من سول الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من لسان وهو ما خذ
من السند وهو ما يستند اليه من ما نقله او غيره فكان الراوي يرفع الراوي الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام
متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بعددته وقيد بنفسه لخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بقراء
الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل وول قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد اخذ من التواتر قال
تواترت الكتب اى جاء بعضها في اثر بعض وتواتر من خبره ان ينقطع ومنه قولهم جاء وتواتر اى متتابعين واحد بعد واحد
وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصل به من سول الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من اسننه فاما تعريفه فنفسر
المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كما اخبر عن البلدان القاضية والملك الماضية ثم انفقوا على ان من شرطه كونه خبر
كثرة تمنع من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواظقة وهو من قولهم لا يتوهم تواترهم على الكذب اى تواترهم على الكذب
وامن يكونوا ما لمين بما اجزوا على استند الى الحسن لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد لو اضرعوا عن حدوث العالم لا يحصل
لها العلم بخبرهم وان يكون الخبرون في الطرفين والوسط مستوفين في الكثرة والاستناد الى الحسن واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحمد
واختلفوا في اكل عدد يحصل معه العلم ففيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المذكين لحصول غلبة الظن و
لو كان العلم حاصله لما كان كذلك وقيل عشرين بعد وثقابة بنى اسرائيل فانهم تصور بذلك العدد لحصول العلم بقولهم قيل ربون
لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتماماً حسباً لا احتياجاً الى من يثبت
به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قوميه سبعين بالميقا تنا وانما خضعهم لمام ولا يخفى ان هذه الحكمات فاسدة وانما
تتمسكوا به ليس شبهة فنقلنا عن محبة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم بقولهم لا
ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين والاوليين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه
منع من عدد مخصوص ضابطه ما حصل العلم به عنده فيحصل العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كمال عند الله تعالى
قد تواتر على الاخبار لا ان يستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير مختص بعددنا فنقطع لحصول العلم بالخبر المتواتر
من غير علم بعدد مخصوص اصلا بل لو قلنا الفسامة فقه ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلاً لانه يحصل تنوع
الظنون على تدرج نفي كما يحصل كمال العقل بالتدرج وكما يحصل الشيع بالاكل والاراء بالماء واسكر بالخم والتدرج والقوة البشرية قائمة
من الوقوف على فضل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها تنفع عليه وبعضها تخلف فيه فقوله لا يتوهم تواترهم ويدوم هذا
احمد يشير الى واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يتوهم تواترهم يشير الى شرط اخر يخرج عدداً من خبرين عن الاحصاء واحصاء اليه
ذهب قوم لا يعم من كان لا مكان التواتر فدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء واحصاء اليه
الا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجج او اهل الجاهل لو اضرعوا من واقعة صدقهم عن الحجج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم
مع كونهم محصورين وقوله عدالتهم يشير الى شرط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق
والكفر والفسق مغلقتا للكذب والمجازاة فشرط عدمها عند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اصل قسط طينته لو اضرعوا
للعلم حصل العلم بخبرهم وان كان كفاً فجار وقوله وتبين انهم اى تباعدوا يشير الى شرط اختلاف بلدانهم واطانهم ومحلهم وهو

الصدق لعدم الوساطة وبأنه لو كان مزموا لما اختلفوا فيه لما اختلفوا فيه ان اشئ اعظم من جزوه وان الموجودة لا يكون معدوما حيث
اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كما علم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلالا لا يختص بمن يكون من اهل الاستدلال
وقد رايانا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صفة يعلم آياه واسمه بالبرهان كما يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا واعلم
بالمملوك الماضية والبلدان الثانية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو العلم الضروري لانه لو كان استدلالا لكان
اختلفا فيه عقلا لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشغل بعض العلماء بالاستدلال للاكراه على من ينكر الضرورة تعذرا وكما
ويؤيد معتد العلم الاستدلال فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او جملته في عقله او عناء ولو تركنا ما علمنا ضرورة لما انقم
للتكريم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون الحقيقة السامعة
سما نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل مزموع حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال للكون وهو الوجود والا لكون وهو العدم متقابلا والمتقابلان يتحقق اتصاف اشئ الواحد بها كاشئ لانه ان يكون بالكون
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالخطوب هنا
الواسطة بالمصنعية اليه قوله والشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم توأطوهم على الكذب وهم
القرن الثاني ومن بعدهم داود واليك قوم ثقات ائمة لا يتمون فصار يشبهوهم ولقد يقيم بمنزلة المتواترة قال الجصاص عليه
السلام المتواتر وقال عيسى بن ابيان يفضل حاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور يشهادة السلف صالحة للعمل بمنزلة
فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من قسم المسند وهو خبر كان من الاحاد في الاصل ائمة
الاجتهاد ثم انتشر في القرن الثاني حتى روت جماعته لا يتوهم توأطوهم على الكذب وقيل ما كتبه العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون فلكم مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب فخل خبر الفاتحة والتسمية في الوطود وفيها ما ليس مشهورا ومستفيضا من شهر يشبهه مشهورا وشهرة فاشتهر
اي وضع ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
بعض اصحابنا الى انه ممن سخر لاختلافه فلا يفيده الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعته من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا الى انه يوجب علم طامية لا علم يقين فكان
دون المتواتر فون خبر الواحد حتى حازت الزيادة على كتاب الله تعالى لتسوية العمل بالنسخ وان لم يجر بها التسوية طلقا
وهو اختيار القاضى الامام ابي زيد وعامة المتأخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف مباح الى الكفار عند
الفرق الاول من اصحابنا لا يفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يفر ونسب الائمة على ان جاحده لا يفر بالاتفاق واليه اشهر
في الميزان وعلى هذا لا يفر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجماعوا على قبوله وامل به ثبت صدقه
لانه لا يتوهم اتصافهم على القول لاجماع معجم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرذات ولما سمينا العلم الثابت بالاستدلال
لا ضروريا لانه لا يفر جاحده لان انكاره ونجوده لا يردى الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدولا يتصور توأطوهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبله لعلماء في العصر الثاني وانما يردى الى تكذيب العلماء في القول اتصافهم لعدم اتصافهم في كونه عن الرسول عليه

التام بطلانها لم يثبت كغيره بل بحدوثه ومنه ان الكمال المتواتر قائم يودى الى تكذيب الرسول والمتواتر بمنزلة المسموع
 منه وتكذيبه كغيره قول يفرق الاخران الرواية في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فثبتت فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر بجاهده لان
 الكفر لا يثبت بانكارا فيه شبهة ولا يمكن اعتبارها شبهة في سقوط العمل به لان اشبهه الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق
 هذه شبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بها فمذهبه اولي فيجب اعتباره ما في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب
 الى اليقين فوق الظن الذي يحصل من خبر الواحد لاتفاق العلماء من المصدر الثاني ومن بعد فهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من
 هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لاختلاف درجته عنه صوة وذلك لان الزيادة
 بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو منه على ما يعرف في فصل
 المنسخ ان شاء الله تعالى في حق الزيادة لو كانت بيانها محضا كبيان التقسيم لمزات المتواتر والمشهور والاماد ولو كانت نسخا محضا
 لم يجوز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوازها بالمشهور الذي هو من الاحاد ومن وجه من
 المتواتر من وجه توفير على الشبهين خطا وقوله عندنا اصح من قول الشافعي واصحاب الحديث رحمه الله فان الزيادة بيان
 عند فهم على ما سياتيك بيانه ان هذا والله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والسج على الحفين والتتابع في صياح كفارة الكبر
 لكنه لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اى الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق
 المحسن بقوله عليه السلام الشيب بالشيب جلد بالجلد ويرجم بالحجارة ويرجم النبی عليه السلام ماعزا وعزها والسج على الحفين سجدة واحدة
 وغيره والتتابع في صياح كفارة اليمين بقراءة عبد المدين مسود في ذلك فصار فصياح ثلثة ايام متتابعات وكانت قراته مشهورة
 فيجوز الزيادة بها وقد تحقق المنسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحسن
 كما يتناول غيره فزيادة الرجم تسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجموهما بالسج على الحفين في جواب الفصل فزيادة السج تسخ
 الحكم في هذه الاحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فيقتضيه بالتتابع تسخ
 جواز التفرق وليس لما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون التخصيص شل المحصوص منه في القوة
 وان يكون متصلا لا متراجعا ولم يوجد بشرطان في قوله لكن اى المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
 السلف بمنزلة المتواتر فيجب ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الاحاد في الاصل ثبت به اى يكون من الاحاد
 شعبة فيقطع بها علم اليقين قوله وخبر الواحد هو الذي يرويه الواحد والاشنان فصاحدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر به
 الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد اى الخبر الواحد والاشنان فصاحدا للاعبرة للعدد فيه معنى لا يخرج عن كونه خبرا
 الاصل بان كان المبر مستعدا بعد ان لم يعلل وعبه المتواتر والاشتهار وقوله الواحد والاشنان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنان
 والواحد شمل الجباية من المعتر لم يفتل خبر الاثنتين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشتراط
 العدد فيه والى هو قول من يشرط عددا لاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه القصة عدوا اعتبره الشيخ في باب اشعي في
 ما سلكه لاشهاد وهو الرابع الا ان قول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتهر
 في المناط على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعى عليه قد يقوى في الصدق

بالاصل وهو براءة الذمى والمذمى ساداه لمعاذته بالشاهد الواحد فلا بد من شأنا آخر لترجح جانب من ظهور الصدق فاما في امور الديانات
فلا سلم من جانب السامع وقد ترجح جانب المصدق في المنع بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه قوله وعلم اذا ورد غير مخالف
لكتابه هل من الشهادة في حادثة لا تتم بها البلوى فلم يظهر من الصحاب الاختلاف فيها وترك الحاجة به انه يوجب العمل بشروطه
تواخي في المنع وهي اربعة الاسلام والعدالة ولحق الكمال والفضيلة فليوجب العمل خبر الكافر والفاقد واليهي والمعتبه والذمى
اشتهرت غلته خلقه او سمعته او عجزته والمستور كالفاقد لا يكون خبره حجة في باب الحديث لم تظهر عدالة خبر الواحد اذا اورد
شرايطه التي ذكرها يوجب العمل لا يوجب اليقين ولا الطمأنينة لوجوب الظن وهو مذموم بجملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من ابي جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبل في جماعة من المتكلمين يتسكين فيه بان صاحب الشرح قد اورد اثباتا مشروعة باوهم
ودليل على ضرورية له في التجاوز عن الدليل القطعي الى لا يفيده الا الظن بجملة المعاملات حيث قيل فيها خبر الواحد حميد اذا اورد
شرايطه بلا خلاف لان قبوله فيها من باب الضرورة فانما يمنع عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يتجه فيه شبهة فلو
جوزنا الاعتماد فيما على خبر الواحد ومنهم من منه سمعنا مثل القاشاني وابي داود والرافعة مستردمين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع الا ما علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولا تقف لقول من يقول
العلم ذكر فكرة في موضع النفي في حقيقة اشتراطه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي ساداه العدل تعالى طام
في قوله عن ذكره فان علمتموه من مومنات فلا يتناولون النهي لانا ان سلمنا انه يفيده الظن فهو مضموم لا تتبع ايضا لقوله تعالى ان
تتبعون الا الظن الملاية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصيغة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفيد العلم لما جاز اتباعه لنهي تعالى عن اتباع الظن لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وذمته على
اتباعه في قوله جل ذكره ان تتبعون الا الظن وان تقولوا على هذا لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية او
العدل تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الاشارة وهو الاجابة الخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب لانذار طلب الخبر لقوله تعالى
لعلهم يحذرون والترغى من الله تعالى محال فحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امره ويقينه وجوب الحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها ما واحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقينه المنع من فعل وجب تركه بوجوب التحذر السامع واذا وجب العمل
بغير الواحد والاثنين هتأ وجب مطلقا اذا قابل الفرق ولا يقال لو كان الرابع مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمورا باداء الشهادة ولا يجب القبول لم يتم نصاب الشهادة ولم يظهر العدالة بالترتيب
لانا نقول وجوب الايزار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون ويشير الى وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا سلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدين وربما يضرب بالشهادة بان يحذر هذا القذف اذا كان اشهد
به زنا ولم يتم نصاب الشهادة والاشنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سليمان في المديته والصدقة وخبر سلمى في الهدايا ايضا
الملك يهدون اليه اي رسول وكان يقبل قولهم ولا شك ان الايراد منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور توأموهم على الكذب وقد
اشتهر واواستغما من بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى لاقى لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذ الى اليمن

9

من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم ومحل الظاهر على
المجازية كما لا يجوز ترك النقص من الكتاب وبه وعند الشافعي وماتة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت اعتبار
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز
تخصيصها ومعارضةها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاسم الامام ابي داود ومن تابعه من المتأخرين لما
افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضةها به فلا من جعلها ظنية عن
مشايخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيتمثل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والآخر
انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيما من حيث المعنى وهو
احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من ظاهره دون النظم والعمارة ولشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا
لان المعنى هو وجه اللفظ وتمايز المعنى في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الطبيعة المتكسرة في اللفظ في ثبوت معناه مذكورة ولهذا
لا يكفر منكر نطقه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على
ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر
وهو ما روى عليه السلام قال من مس ذكوتي ميتة فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى يحج المتطهرين بالاستنجاء بالماء
بقوله عز اسمه فيه رجال يحجون ان يتطهروا وانما نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنقص
انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع
انتفاء حدث اخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير مذكور وكذلك قوله عليه السلام احرم لا يسيد طاصبا ولا فدا
بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن فله كان امنا وقوله عليه السلام لاصلوة الا بقائمة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤوا ما
من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فلا يترك العمل بالكتاب
هذه الاحاديث وثانها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على
الكتاب ولم يحجز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان الرجل ليد عليه السلام قنعة بشا بردين الطالب فانه رد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عنه
بن شبيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر
وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان اشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر ودون المدعى لان اللام تقتضي استفرا
الجنس فمن جعل بين المدعى حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستفراق والثاني ان اشرع جعل المحذور قسرين
قسما مدعيهما منكر او اربعة قسمين قسما بينة وقسما بينا وحضر بن اليمين على من انكر بينة على المدعى وهذا يقتضي قطع
المشرك وعدم الحجج بين اليمين والبيعة في جانب العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون
وثالثها لا يكون في ما ذكره من هذا الصلحي لان العادة تقتضي هتافه نقل عام به البولي لان اللفظ عليه السلام فاعلم
الصلحي لم يقتضه في الحاطية الا عاقل يلقه الى مدخله في الشبهة مبانته في اشاعة الحاجة الى الحل فيه ولهذا لم يترك

نقل القرآن ونسخه اخبار البيع والشك في الطلاق وغيره ولما لم يشترط طهارة سواه او منسوخ وبذا حذر الشيخ أبي الحسن الكرخي وغيره
 المتأخرين من اصحابنا عند ما شئنا المأصولين قبل وامح سنده وهو ذهب الى ان نسخ رجمه الله بجميع اصحاب الحديث على ما عرف
 ومثاله حديث الجهر بالتمنيته وهو ما روى ابو بصير عن رضى الله عن النبي صلى الله عليه وسلم ان يجر بسهم الله الرحمن الكريم فانه
 لما شئنا مع اشتراك المحاجة لم يعل به حديث من الذكر الذي روي بسيرة فانه شاذ لا يفراد به ودابة مع عموم المحاجة الى
 معرفة ذلك على رايه اذا القول بان النبي صلى الله عليه وسلم تبليهم هذا الحكم مع استحالته يحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة
 رضى الله عنهم شدة الحاجة اليه شبه الحال كما ذكر شمس المائمه رحمه الله تعالى ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف
 فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيها بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وغالطهم
 في ذلك غيرهم من المأصولين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وضع فكل من الصوابي اياه وترك العمل
 والمحاجة لا يوجب بده لان الجنس حجة على كافة الامة والصحابة يجمعون به خبره من رده الحج بان الصحابة رضى الله عنهم على ما اوصوا
 من نقل الدين لم يمتروا ترك الاحتجاج بما هو حجة والاستغفال باليسر بحجة مع ان عنايتهم بالبحر اقل من عنايتهم بغيره
 بهما ترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم وليس ظاهرا على انه سبوا ممن يرواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي عن
 عن زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة
 فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل مستطابق والحريه كما هو قول الشافعي وذهب علي
 وابن سبيح والي انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا ومن ابن عمر انه يصبر بمن رقى منها حتى لا يملك الزوج اليها تلك تطلقا
 الا اذا كان حزين ثم نكحها في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان رايه يورث فيهم قد
 ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولكن ثبت فهو ما دل بان ايقاع الطلاق اسل الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة
 الاختلاف فيها اى في المحادثة وترك المحاجة به شرط واحد اى لم يظهر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في المحادثة اى
 الاربية التي في الخبر فالحق العدالة في ضبط الاسلام اما اشتراط اهل هو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالحواس
 الجسمي المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لظواهر المعنى الذي في القلب لا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد قسم
 من بعض الظهور من منظومة يسمى ذلك لحننا لا كلاما لعدم صدقها من عقل ولعلنا لا يجب بقراءة البغاء سجدة التلاوة عند
 اكثر المحققين واما اشتراط الضبط ومبطل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سبحانه الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه
 بسبيل الجود ثم الثبات عليه تحاشا فطنة حدوده ومراقبه بما ذكرته على اساسة الظن بنفسه الى عين ادائه فلان الحق هو الكلام
 الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وسبب الاستعانة على الطريق الحق فلان الصراط قد
 يذهب وقد يصدق لان كلامنا في غير محيز غير معصوم عن الكذب فلم يكن يدر من حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك
 بالعدالة واما الاشتراط الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به من تعليم السلام فليس المثبت الصدق لان
 الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يفتت تهمته زائدة في غير تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار ليس يثبت بها
 احكام اشريع والمكافى ليعادونا في الدين استحداث الحوادث فيعلم المعاداة على القس في عدم ما كان باو خال فيمن منه غير

والله اعلم بما يقوله لا يلوكم فيما لا ابي لا يقرون في الافعال عليكم فلا يقبل خبر الكافر لئلا يفتنه الزيادة كما لم يقبل
شهادة ذنبي الضمن وكما لا يقبل شهادة الوالد كولد له من زانية يمكن شبه الكذب في شهادة وهو الشفقة والميل اليه
طبعاً وذكر بعض الامويين ان الاعتماد في رواية الكافر على الاجماع المنقولة عليه عن ابيه بهذا المنصب في الدين فحسبه
وان كان عدل في حين نفسه ثم كن واحداً منها على قسمين ظاهر وباطن وتنفذ بالظاهر في نوع قصور البنية الى الباطن بالبيان
ما هو كمال فالظاهر اعم القاصر اقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصحة والكمال منه ما لم ينجح او شغل درجات الكمال والاعتدال
وهو يحصل بالبلوغ من غير افة والظاهر من الضبط حفظ المتن بصفته ونعمانه لئلا والباطن الكمال بعد ان يعرف على ما ذكرنا ضبط
مقتضاه فقهاً وشرعية والظاهر من العدالة ما ثبت بحسن الاسلام والعقل فانسأ بحملان المراسلة الاستقامة وبعدها اليها والبيان
الكمال منها ما عرف بالاعتبار والاستدلال بان كان المزمع شرجاً من مصورات دينه بان لم يركب كبيرة ولم يصرف على صغيرة
فيمتثل بظهور أثر دينه وعقله في الامور خارجة عنها على ظهور اثرها في الامور داخلية عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام وبيان
بالبيان وبين المسلمين وقسوة على طريقهم وثبوت احكام الاسلام بتبث الايوبين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يعرف ائمة
كن هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على تفصيله وان يصدر في جميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الآخرة وغيره واذا
عرفت هذا فاعلم ان شرط في باب الرواية من العقل والعدالة الكمال منها وهن القاصر منها في حكم العدم فلا يقبل
رواية العبد لقصود عقله ولا الهالغ المعنوي وهو الذي في اعتكاف كلامه وافتقاره وكانت بين افعال المجامعين وافعال لعقله
لا يلقى بالجميع في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لغوات اصل عدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسق
عدالة لقصود عدالة والظاهر من الضبط بشرط الصحة اصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته فلفظه بان كان
سوءه ونسباً اغلب من حفظه ونسباً اعمى سلبه ومجازفة وان وافق القياس لغوات اصل الضبط بالبيان او لعدم
بالا بتمام بشأن حديث والمسألة عدم المبالة بالسوء والخطا والمسائل التي لا ياخذ في الامور بالجزم والمجازفة الحكم
من غير خبره ويحفظ ما يسهل معرب والكمال منه شرط القبول في الاطلاق في فقرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض
رواية رواية القبول في خبره على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على
القاضي لا يقدّم رواية غير الفقيه في الاسلام فلا يكتفي بظاهره في صحة الرواية بل بشرط فيه الكمال وهو البيان اعمالا
كما في سائر الشرائع والادان ينظر لما رواه عن ائمة الصلوة بالجماعة واتباء الزكاة واكل ذبيحتنا فحيثما يشترط البيان
لكمال ويكون ذلك بعبارة البيان منه في الحكم كمالاً ياتيه والظاهر ان ثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق
من علم بوجوده للملأات للظاهرة على الاسلام فلا يخفى من وجوبه في غاية مقام البيان فلذلك لا يقبل خبر الكافر
في ادان الايمان ولا خبر من لا يعرف الاسلام بالبيان او لا ياتيه الظاهرة لانه اسوأ حال من المستور وان عكسنا في حقه لظاهر
الاسلام بالبيان وبين المسلمين قوله الامي المصدر الاول على ما بين في وجه الحسن من ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل
فيما يتردد من مجانبته الماء وذكر في كتاب الاستحسان العقل القاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره محجة وارا بالصدر
الاول خبر من العباد في حق الله وحق من في مناهج من القرينين الا خبر من خبر المستور في باب الحديث ليس السجدة باتفاق

الروايات كبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فحاشات العدالة الباطنية لآخر المستور من المستورين
الثلاثة فانه مقبول بشرط ذكرنا لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل قوي من تعديل صاحب شيعي واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضى لو تفتى بشي
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظر الى العدالة الطاهرة فاما في الاخبار بخباسته المارة فقد اختلف الرواية في خبره
فرى الحسن عن ابي حنيفة انه قال العدل في هذا الخبر هو ظاهر مذهب فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يظن
انهم لشيء عدل لثبوت ظاهر لقوله عليه السلام المسلمون عدل بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال
صاحب شيعي تعديل كل مسلم وتعديل صاحب شيعي اصل من تعديل المذنبين وذكر محمد بن محمد الله في كتاب الاحكام
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناؤه اخبره رجل انه قد روي عنه رجل مسلم
لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجوده ظاهر لكن قال لحيده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حرمت مني اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالتقول قول المولى لان عدم
الدخول شرط فلا يكتفي بعبارة ظهور القول فيقول قوله وقال محمد بن محمد الله في الفاسق الذي يخبر بخباسته المارة انه
يحكم السامع راته فان وقع في قلبه انه صادق فيتم من غير رافة الماء فان اراقه فهو احوط للتيميم ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم راته فان كان اكبر راته صادق فيتم ولا يتوضأ به لان اكبر الراتين فياخذ
على حقيقة كالتيميم وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز له التيميم فكان
الاحتياط في الاراقة ليصير ما دلكا في خبره كالتيميم بغيره وان كان اكبر راته انه كاذب توضأ به ولم تيمم فان قيل
كان ينبغي ان تيمم ايضا احتياطا لئلا تعارض في كونه الفاسق كما في سور الكهف بين التوضي والتيميم احتياطا لئلا
اللازمة في سور الكهف قلنا حكم التوضي في خبر الفاسق معلوم بالتمسك في الامر بالتيميم هذا بل يخبره من وجه فكان سكتان
النفس اذا ثبت التوضي في خبره على اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى التيميم اليه قوله في خبر الكافر والفسق

والمعتوه اذا وقع في قلبه السامع صدقه بخباسته الماء يتوضأ ولا تيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل كما فر
اذا اخبر بخباسته الماء لا يميل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصل على ما يجوز صلوة لان الكافر
لما يلزمه موجب ما اخبره لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره بلا طعن في التيميم ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام وكذا
الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ رحمه الله لان موجب ما اخبر به لم يلزمه ما قبله خبره ما صار الزام على الغير وليس
لها ولاية الالتزام على الغير بوجه الا يثبت له ولاية لها على نفسها فكيف ثبت لها ولاية على الغير لان احتمال الصدق
غيب ينقطع عن خبرهم اذا الكفر والفسق لا يثبت له في العدة وعلى تقدير الصدق لا يحصل الصدق الطهارة بالوضوء
به وتينس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيميم بعده تحصل الطهارة والاحتراز عن الغفلة بيمين ولا يجوز

التيتم من غير آرائه لانه واحد للمال الظاهر ظاهر قوله وفي المعاملات التي تفعل من معنى الالتزام كالمعاملات والمضاربات
 والاذن في التجارات يعتبر خبر كل من يعمم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط فان الانسان فلما يجد الجميع
 لذلك الشرائط حتى يبعثه الى وكيله او علامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط ليس
 جهة المصدق في الخبر فيصير ان يكون لمن يؤول ذلك فيما يتعلق به اللزوم من المعاملات احترازه عما فيه الزام محض من ضرورة
 العباد والمقوق التي تجر في المخاضات فان خبر الواحد لا يقبل الا بشرط العدد ولقطة الشهادة والابدية بالولاية
 لانه لما كان من قبيل الامارات لم يكن بمن اية الولاية الخبر فيصير خبره للزام ومن زيادة تأكيد بالشرط لفظ الشهادة
 والعدد ونحو التلبس وصيانة الحقوق المعصومة والمال فيه الزام من وجه دون وجه كقول الوكيل ومجر الاذن ونحوها
 فان فيه يشترط احد شرطى الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رحمه الله اعتبارا لمصلحة الالتزام من وجه والمال ليس
 فيه الالتزام بوجه كالمعاملات والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل من يعمد لكان او غير عدل معينا كان او
 بالخاصة لكان او كافر الوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى التمييز فان
 الانسان قلما يجد العدل كالمسلم في كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او علامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
 من شرائط لقطت المصلحة وفيه محج عظيم كسقط اشتراطها للضرورة لان لما اثر في تخفيف وقوله ولا دليل مع السامع
 يعمل به سوى هذا الخبر بيان للضرورة ببناء واحدا من اجبار الفاسق بنجاسته الماء ونحوه حيث لا يميل به بدون تحكيم
 الراي لان الضرورة فيه ليست شلها فيما نحن فيه اذا لم نصل بالاصل هناك ممكن وهو ان الاصل في الماء الطهارة فلو حكم
 الضرورة لازمة فوجب نعم التحكيم اليه فاما هنا فلا اصل يعمل به فعمل الفسق بدرا وجوز قبول خبره مطلقا فحسب العدل ان
 ان الخبر هنا يلزم لان العهد والوكيل يبيع لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمها ذلك واعتبار هذه الشرائط في
 الخبر ليرجع بحسب المصدق في خبره فيصير خبره للزام وذلك اعتبارا بالماء ذكرنا انما نحن فيما يتعلق به اللزوم من امور
 الدين ولا وجه الى اشتراطها فيما للزام فيه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق في عمل الطعام وحرمة وطهارة
 الماء وانما يدرك الراي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحريم في خبره للضرورة وكونه مع ضرورة
 الماء للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه خبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان اصل الاصل ممكن وهو ان
 الماء في الاصل ظاهر فلم يعمل الفسق بدرا ولا ضرورة في المصير فاية في امور الدين اصلا لان في العدول ضرورة وبهم
 حنية فلما يصار اليه بالتحريم ثم جواب ما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ان العدل
 خبر الفاسق في الاخبار بنجاسته الماء وطهارة وعمل الطعام وحرمة وان تايد اي تقوى بالكر الراي لان ذلك من امور الدين
 كما لا يقبل خبر الكافر والعصاة في ذلك فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اسي الوقوف على طهارة الماء و
 نجاسته وعمل الطعام وحرمة خاص اى بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بام يقف عليه جميع الناس من امكن التلق
 من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفاسق وهو الغالب فيه لانه لا يكون الا في الغيا في والاسواق والغالب فيها الفاسق
 فوجب قبول خبره مع التحريم للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبر الكافر والعصبي الوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق

مع صفته الفسق اهل الشهادة حتى لو فصح القاضيه بشهادته فيعتدوا اتقاء التهمة اسي تسمية الكذب من خبره حيث يلزم بخبره
من الاحتجاب ولما قد ادم ما يلزم غيره فلا يكون خبره لازما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل الشهادة اصلا فلا يلزمها بغيرها بما يلزم غيره بما فيكون خبرها لازما على الغير ابتداء
من غير ابلية الزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب مما يقال لما تحققت الضرورة هنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير
تكميم الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما قبل
جهتا الصدق والكذب في خبره ولكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماد في الاصل ظاهر وكذا الاصل في الطعام
وهو سهل فصيل به واذا كان كذلك لم يحل انفسق به رايل غير متقيد من وجبته لم يقبل خبره بدون فهم حكم الراي اليه بخلاف
المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة منه لازمة على ما بينا وبخلاف الاما واث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير اليه قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا
نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله والاصحاب

الموسى فالذهب المختار انه لا يقبل روايته من محل الموسى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الموسى سبب
داع الى التقوى فلا يؤمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا الموسى سبب الى ما تستلزمه من
المشروعات من غير داعية الشرع والاحتقال تمام الحكمة وبها الملة الى الدين اعلم من اتبع الموسى من يجب الكفار
كفلة الجمعية والردافض ويسمى الكافر المتناول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتناول واختلف في القسم
الا على فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحبا مستظلا
للمدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل والمسلم وذهب اكثرهم الى ردّها لان الكافر
ليس باهل الشهادة ولا الرواية لما بينا وكونه متناهما مع المعصية غير عالم بكفره ولا يحمله اولا لما كان كل كافر متناول
اذا اليهود لا يعلمون بكفرهم وقورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الغزالي واختلف في القسم الثاني
ايضا فذهب القاضيه الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسوق في العمل ابلغ من القول
والفسوق في الاعتقاد اولى لانه اقوى غاية باب في الباب انه جابل بفسقه لكن بانه فسق اخرا قسم الى فسق فكان ردّه
بالفح ولم يكن عذرا يجلد نفسه وبرتها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث
الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لعلوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب اى الذنب او خرج
من الدين فلهذا الاعتقاد يحل على القورع عن الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسوق نظير تناول
سكر وك التسمية عدا او شرب المسكرات على اعتقاد الاباحة فلا يصير مردود الشهادة الاخطا بية من الردافض فان
شهادتهم لا يقبل لانهم يتدينون بمصدق المية اذا اختلفت عندهم انه محرم ويقولون المسلم لا يملك كذا فافقوا وهم
نجا يمكن تسمية الكذب في شهادتهم فاما روايته هذا القسم فقبوله على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم كما ذكرنا من
اعتقاد تسمية الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرازا من الكذب عليه وعن بعضهم لا يقبل اذا كان

ما هو المثل ثبته وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المرأة التي في البرية
 روى عنه في المرأة وهو روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تفر والابن والعنق من الجحيم
 بعد ذلك فهو غير النظمين بعد ان يخلصا ان رخصا امسكها وان سخطها ردها وصاها من تمر والمتنزه في اللغة الجمع
 يقال صرت الماء مصرية اذا جمعت والماء بهما في الحديث مع اللبن في الفزع بالشدة وترك الحلب وسددة لتجمل في شدة
 انها غيرة اللبن والشا في قوله المشقة صياحة كان المشقة من الخيارات اذا تبين بعد الحلب غلات ما تحمله تمسكها بهذا
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندهما التصريح ليست بعيت ليس للمشتري ولاية الرخص بهما من غير شرط
 لان البيع يقتضي سلامة البيع وقبله اللبن لا تقوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا يندم صفة السلامة
 فتمت الاول فاما الحديث فمخالفة للقياس لان ضمان العدو ان فماله مثل المقدار بالمثل وفيما لا مثل مقدرا بالقيمة بالاجزاء
 ثم اللبن ان كان من ذوات الاشكال فيمن ابله ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا
 فيمن بالقيمة فايجاب التمر كانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجهين للعمل بالقياس معارضا
 للامام الموجب للعمل به فيكون مردودا لانه انما يقتل من اجاديت ابي هريرة رضي الله عنه بالامام المصطفى فاما
 ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بحكم الفقهاء مخالفة القياس في بيع اللبن وحقا
 حسب الرخصة وانه لم يثبت بالفقه بين الصعابة رضى الله عنهم فغير المرأة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت بينهما ولا
 واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اولى به في العلم من المعتمد قلنا قد روى عن سبعة من القضاة كثر
 من الصعابة مثل ابي موسى الاشعري وجاهلوا السنن وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصعابة والكتاب
 مثل علي وابن سعد وابن عمر وجاهلوا الحسن وابراهيم وكحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقدم عليه القياس
 اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم القياس هو مذاهب عيسى ابن ابي ابي
 القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المرأة وتا به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من
 اصحابه فليس فقه الراوي شرطاً لتقديم القياس بل ليقبل غير كل مدعي ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو النضر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت
 عدالة وضبطه يوموم والظاهر انه روى كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصعابة
 والرواه العدول لان الاخبار روت بلسانهم فعملهم باللسان يخرج عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياهم وهذا يتم وتقوم
 تدفع جملة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية او لو توفى على القياس
 الصحيح فتعذر يجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل عد
 حمل بن مالك فاجاب بنين وتفضيه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان ما وجبت الدية كاملة وان
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقصه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في قوله
 المرأة من دية زوجها كان القياس منه خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الدنيا قبل الموت لانهما انما يجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفعل هذا القول عن صحابة
 ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس لم ينقل التفصيل لا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم
 اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية نقلت بالقياس وقد ثبت عن
 ابي حنيفة رحمه الله انه قال جاءنا من الصدوق وعنه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان من اكل من احد من اسلف
 اشتراط الله في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشبا به فقال انما ترك اصحابنا
 العمل به لحاجة الكتاب وهو قوله تعالى فاعذر واعليه مثل ما عذر من عليه من اكل من احد من اسلف
 عند تعذر المثل صورة وبه قوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شركه ان كان مؤسرا
 الحديث ولما افقت الامم المذاهب على وجوب الاصل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد للقوات فقه الراوي على
 انما انسلم ان ابي هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
 في ديان الصحابة رضى الله عنه ما كان يفتي في ذلك الزمان لافقيه معتد به انه كان من المهاجرين من عليه
 اهتمام رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
 في العالم ذلك وصديقه وقال سحاق الغنطلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف سن الاحداث روى ابو هريرة
 منها الفا وثمانمائة وقال البخاري روى عنه سبعة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
 عنه فلا وجه الى روى حديثه بالقياس قوله: ان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديث مشتمل
 على الحديثين من مبيد مسلمة بن الحنف فان روى عن السلف وشهدوا بصحة او سلطوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
 المحدث وان اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فذلك عندنا وان لم يظهر من اسلف الا الرد ولم يقبل حديثه وصا
 مستنكر وان كان لم يظهر حديثه من السلف فلم يقابل برؤو لا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدة
 اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا الجوهل في زماننا لا تحل العمل به لظهور افسق نصارى المتواتر لوجوب
 علم اليقين والمشهور علم الطائفة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر منه يفيد الظن وان الطعن لا يفي عن الحق
 حادده المستتر في خبر الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماعة ائمتنا اتفقوا على عدالة جميع
 الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل السلف اياهم وثنائهم عليهم في ائمة كثيرة مثل قوله السابقون الاولون من
 المهاجرين والانصار والذين اتبعوا باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عدا سمة والذين من
 عدا الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثرة ويقول
 الرسول عليه السلام صحابي كالجوز ما يتم اقتديتم بهتديتم ولا شك انه لا ابتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام
 لا يؤذركم ولا يصح الى الا بخبر طوائف احدكم للارث ذهبنا ادرك مداحهم ولا تصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
 اختار لي اصحابا والفضل ادا صناديق اختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علماء
 المنهج وقعد بل رسول الله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجماد وبذلهم المصالح والآثار

ما هو المثل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المرأة التي
 تسعة المدة في المصراة وهو روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصراة الا بل والاعم فمما
 بعد ذلك فهو يخرج النظرين بعد ان يعلما ان رخصها امسكها وان سخطها رخصها ما من ثم والمتمسكة في القصة
 يقال صرحت المار وصرية اذا جمعت والمراود بها في الحديث مع اللبس في الصرع بالشدة وترك الحلب ومدة التمسك
 انها غيرة اللبس والشأن في المدة مما هو على القصة مما يحسنه كان المشرع من اختيار اذا تبين بعد الحلب غلات ما تحمله كما بهذا
 الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصريح ليست بعيب ليس للمشرع ولاية الرخص بها من غير شرط
 لان الجمع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبس لا تقوت صفة السلامة لان اللبس شرقة وبعد ما لا يعدم صفة السلامة
 فمما هو على ما في الحديث فمما لفت للقياس لان ضمان العدو ان فماله مثل المقدار بالمثل وفيما لا مثل مقداره بالقيمة بالاجماع
 نعم اللبس ان كان من ذوات الاشياء فعين بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن شليا
 فعين بالقيمة فاما كاي التمسك ان يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب وليست الموهبة من العمل بالقياس معارضها
 للاجماع الموجب للعمل فيكون مردودا لانه انما يقبل من اجاديت ابي هريرة رضي الله عنه لا لا مخالفت القياس فاما
 ما جاء في القياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم علمتم بحجية الفقه على مخالفة القياس مع ان ذلك
 ليس هو الحق وان لم يثبت بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فمما هو اوله لا يقبل والعمل به لانه اثبت منها ولا
 واقوى سندا ورواية وهو ابو هريرة رضي الله عنه اسلمة رتبة في العلم من المعنى قلنا قد روي عنه في القصة كثيرة
 من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وعباد بن الصامت وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبروا الصحابة والتابعين
 مثل علي وابن مسعود وابن عمر وعباد بن الصامت والحنان وابراهيم والحول رضي الله عنهم لذلك وجب قبوله وتقدم على القياس
 اليه اشير في الاسرار واما علم ان اشتراط فقه الراوي لتقديمه على القياس هو مذموم عيسى ابن ابي ابي حمزة
 القاسم الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وما به اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن المكنى ومن تابعه من
 اصحابه فليس فقه الراوي شرطاً لتقديمه على القياس بل يقبل غير كل مدلل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب ولما
 المشورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو النضر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت
 عدالة وضبطه يومه والظاهر انه روي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير لطف هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
 والرواة العدول لان الاخبار روت بلسانهم فعملهم باللسان ينح عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهم اياهم وهذا القوم وتقوم
 تدفع صحة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس هو الذي يوجب دهنه في رواية والوقوف على القياس
 المصحح تنحيزه في قبول كذا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل صدق
 حمل بن مالك في الجنتين وتضربه وان كان مخالفا للقياس لان الجنتين ان كان ما وجبت الدية كاملة وان
 كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذا ان نقصه فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل غير الضمك في قوله
 المرأة من دية زوجها وكان القياس منه خلاف ذلك لان الميراث انما ثبت فيما كان يملك الميراث قبل الموت والزوج

لا يملك الحديث قبل الموت لأنها لما تجب بعد الموت ومعلوم أنها لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يفعل هذا القول عن صحابته
 أيضا بل المقتول منهم ان خبر الواحد يقدم على القياس لم ينقل التفصيل لا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم
 اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية نقلت بالقياس وقد ثبت عن
 ابي حنيفة رحمه الله انه قال جاءنا من الصدوق والعلين ولم ينقل من احد من اسلاف
 ابي حنيفة في الرواية فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا
 العمل به لخاصة الكتاب وهو قوله تعالى فاعترفوا بعصيانكم والكنتم المشركين المشورة الموجبة لاسباب القيمة
 عند تعذر المثل صورة وبه قوله عليه السلام من اعترف شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شركه ان كان مؤسرا
 اسديث ولما افقت الاجماع المبنية على وجوب المثل والقيمة عند فوات العيين وتعذر الرد لا نقوات فقه الرادى على
 انما انسلم ان ابي هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعد من شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي
 في ديان الصحابة في الله عنه كما كان يفتي في ذلك الزمان لافقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من عليه
 اهتمام رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر
 في العالم ذلك وصديقه وقال سحاق انظروا في هذا في الاحكام ثلثة الاف سن الا حادث روى ابو هريرة
 منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة
 عنه فلا وجه الى روى حديثه بالقياس قوله: ان كان الراوى مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديث مشتمل
 على الحديث بن سعيد بن مسروق بن ابي مخنف فان روى عن السلف وشهدوا بصحة او سلطوا عن ائمة صالحة مثل حديث
 المعروف وان اختلفوا فيه من نقل الثقات عنه فذلك عندنا وان لم يظهر من اسلاف الابرار ولم يقبل حديثه وصاحبه
 مستكرا وان كان لم يظهر حديثه من السلف فلم يقابل برؤ ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة
 اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا الجاهل في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
 علم اليقين والمشهور علم الظانة وخبر الواحد علم غالب الراسي والمستكر منه يفيده الظن وان ائمة السلف في حق الحق
 مشاهير مشتهرة في جواز العمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وحماهير ائمة السلف اتفقوا على عدالة جميع
 الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل السلف بايمانهم وثنائهم عليهم في ائمة كثيرة مثل قوله السابقون الاولون من
 المهاجرين والانصار والذين اتبعوا باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين آمنوا
 على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة فشاهدا لكثرة ويقول
 الرسول عليه السلام صحابي كالجوز ما يتم اقتديتم بهديتم ولا شك انه لا ابتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام
 لا يؤخذ الا من اصاب في الاثر فلو انفق احدكم على الارض ذبها ما ادرك مداهم ولا تصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى
 اقتلني اصحابي وانصارا واصحابا واخذ الله تعالى لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل هؤلاء
 المشهورين وتعديل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثناء فكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وذبهم الملح والار

ثم قطع لآباءه والأولاد في مولاة الرسول ونصرة كافيا في لقطع بعد التعم واما ما جرى بينهم من لفتن فبنا على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب بما رآه وانه اوقع للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهب مائة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ ما خوذ من الصحبة وسهت تعم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليون الى انه اسم لمن انقص النبي عليه السلام وطالت صحبته على طريق التتبع له والاخذ منه وانه لا يوصف من جازع لما ساهت بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة مع اذالم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا اوصف زيد انه ليس صاحب عمر وقد صحبه لحظة لا يثبت بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا ينطق الا على من صحبه ثم كيف للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساهت ولكن المعنى يختص للاسم بمن كثرت صحبته وليس ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت من شيخي رحمه الله ان اونا مائة اشهر وعين عبيد بن الحبيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول ستة او اثنين وغزاه معه غزوة او غزوتين و اذا عرفت هذا علمت ان الجمهور في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرفه في حياته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يثبت عدالة ولا ثقة ولا طول صحبة واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هؤلاء فيهم وعلمت ان وابسته سلمة وسقطا وان راوا النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا حديث او حديثين بيان للجحالة اذ كان مجهولا في رواية الحديث حتى لا يعرف الا بهذا واحترز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجحالة غير مانعة من القبول عند عامة المأصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند بعض مثل وابسته بن معبد وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الهجرة ومات بهاروى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر النبي عليه السلام ان يعيدوا سلمة بن ابيح كعبه الياء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الياء واسم الجمع معز بن النبلد بن اسحاق ويقال سلمة بن عمرو بن الحبح بن كعب بن جدوه وروى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وسطه جارية امراته فان ظاوحية فسه له وعليه مثلها وان استكره فخره وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يردوه وهو كالحالف للكتاب ولسته المشورة والاجماع كحديث المصراة ومقتل بن سنان بن اشجع بن زيث بن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة وقُتل يوم احرة بالمدينة سنة وثلاث وستين روى قصة بروع كما ينسبها ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوصاف روى عنه السلف وشهدوا بصحة له بصحة حديثه او بصحة المروى يعني روايته عنه للقبول والعمل به لا الرواية او سكتوا عن الطعن والرواية المبلغهم رواية صار حديثه في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفتنة والعدالة والاضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا الا

الحديث حتى يسمع عندهم مروى من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم ردوا خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم
 الا لعلمهم بعد التثبت بهذا الراوى وحسن ضبطه اولاً لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض
 المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا يكمل الا على وجه الرضا بالمسروع والمروى فكان سكوتهم عن الرد
 دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ردوا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتيهوا بذلك وان اختلف
 فيه اے في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اى ان عمل به البعض ورد به البعض لقبول ايضا
 مثل حديث المعروف لانه قبله بعض لفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روى
 ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزويج امرأة ولم يسم لها مهر اخت مات عنها ولم يصب شهر او كان السائل وتبرؤ اليه
 ثم قال بعد شهر اجتمعت فيه برامى وان كان صواباً فمن الله وان عيّن خطأ فمن ابن ام عبد وروى رواية في معنى
 ومن الشيطان والله ورسوله منه برامى ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس لا شطط اى لا نقص ولا مجازة حد مقام معقل بن
 سنان الاشجبه والواجب صاحب راية الاشجعين وقالوا لشدة ان رسول الله عليه السلام تفضي في بر من نكبت واثبت
 الاشجعية بمثل قضاك هذا وقد كان بلال بن مرة مات منها من غير فرض مهر ودخل فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه
 لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاة قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورد به على رضي الله عنه وقال انفسه
 يقول عربى يوالى على عقبه حسبها الميراث لامر لها لما لفته القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه ما واليها سالماً
 فلا تستوجب بمقابلة عونها كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراى اولى من رواية مثل هذا الجمهور وهو ذهبنا ايضا
 وقيل انما رده لمدى قرويه وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل حى يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به
 لما ذكرنا ان الثقات ردوا هذا الخبر عنه مثل ابى مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقتة ومنه وروى ونافع بن جبير
 والحسن بن القرن الثاني فثبت بر ما يقيم عنه وعلمهم بخبر عدالة وقوله اعرابى يوالى على عقبه إشارة الى انه من
 الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادرى وسكان الرمال الذين ما دهم الا قبا و في الجهلوس من غير ازار والبول
 في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وهدم المبالاة باصابتهم وذاك من الجهل قطعاً لا احتياطاً و
 قوله عندنا يشير الى اختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجه انه الرد لما فاضل القبول تساوقاً ويصير الخبر بمنزلة
 ما لو لم يثبت رد ولا تكفر فيلحق القسم الخامس والى جواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة رواية ذلك
 الخبر بنفسه فلا يوثق فيه بغيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
 خالف القياس لانهم كانوا لا يقيمون بر واحد من الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا تبرك العمل به وجميع الراوى
 بخلافه عليه فاقتضى على الراوى انهم اتفقوا في هذه الرواية ولو قال الراوى او جئت لم يسمع بهذا اية فاذا ظهر
 ذلك ممن فوته وهو روى الثقات من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله عليه فيمنع هذا القول
 منكراً او مستنكراً لان اهل اللغة والحديث لم يعرفوا صحته وهدون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يمكن
 ان يكون حديثاً مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس بن رسول الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا ينسب

بعدى الا ان يشاء الله فوضع الجدل لا لاختلاف لما كان يدعى اليه من الاحاد والروايات وما يدعى النبوة فاما المستكر
فيعتدل ان يكون مذهبنا لان كونه مذهبنا ان لم يكن معلوما عند اهل الفتنة فكونه موصوفا ليس معلوما لهم ايضا وكذا
من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة على حق الوجوب ولا في الجواز وذلك
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص الخزرجي طلقها ثلثا فامر بنفقة اصوغ من شعير قاصتها
وكان النبي عليه السلام ينفق مع طلقها بعد ثلثيها الى الميمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام
فقال يا رسول الله صل على محمد واهله وسلم ان ابا عمر وطلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنة
فارس اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانفقوا على ابن ام مكتوم
فانك اذا وصفت نمارك لم يرك فوه عمر بن الخطاب وقال لا ندرع كتاب ربنا ولا سنته نهيها يقول امرأة لاندرك من هذا
ام كذبت اعتقلت ام نسيت اتهمها بالكذب والغلط والفساد ثم اخبر انه ورد في كتاب الله وروى في كتابه فدل على ان
في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب
ربنا ونسنته نبيها عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد من النص والسنة تلاك النص مدح
السنة وادار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
ومن السنة ما قال عمر بن الخطاب سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنة واداه ايضا لسانه ابن
زيد وسليته بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب النخعي والتميمي ورواه ابن ابي عمير ورواه كالا
بصحرة اصحاب رسول الله عليه السلام في حق الله منهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم التفسير على ان نكاحهم فيه
كذب به فثبت ان هذا الحديث منكرا ولم يجز اهل بيوتهم وان كان لم يظهر حديثه في السلف اى لم يلقه حديث الجاهل
ولم يظهر ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز في حق اهل الفتنة والقياس
او اذ لم يخالف القياس لان من كان في الفتنة الاولى فالعدالة ثابتة لها اعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة
في ذلك الزمان والاعتبار في الظاهر ترجح اجابيل الصادق في خبره وباعتباره انه لم يشتر في السلف يمكن تنبيه
اليهم فيه فيجوز العمل به اذ واقف القياس على وجه من الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب بشرط ما لا يشك في مثل
هذا الطريق الضعيف كذا ذكره في التمهيد رحمه الله فان قيل اقل واقف القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا
بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا في جواز العمل به الحكم اليه فلا يمكن لنفسه القياس مع من هذا الحكم كونه مقصودا
الى الحديث فالمدعى في مثل هذا الجدل في حقنا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتأيد بقبول عدول لقلبه الحق
على اهل الزمان ثم نحقق اشخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اى الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وسنة مقابلة
الموصوع لا لقطع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طائفة وفي مقابلة المستكر لان المشهور محجة يمكن ان يكون غير
حجة والمستكر على كونه والميراث من الظن في قوله والمستكر منها اى من اخبر بقيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب
الثبوت فيه راجحا وهو الذي غير عنه بنائب الراى والوجه ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستكر بهذه المناقبة وغيره

لم نألب الراي اى خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة وفي حكم المعلوم وفي مقابلة المشتري خبر المجهول الذي لم يقبل برؤيا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قبوله ويسقط العمل بالحدیث اذا ظهر مخالفة قوله او محسلا من الراي بعد الرواية اذا انفى الراوى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك لا يلحق من ان يكون قبل روايته احدث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية ولم يعرف تاريخه ولا يلحق كل واحد من ان يكون خلافاً بقتين اى لا يحتمل ان يكون مراد من الخبر ان لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحاً في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وان ترك ذلك الخلاف بالحديث وبخ اليه فعل عليه احكاماً للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بقتين في الاصل وقبح الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل وحمل على انه كان قبل الرواية ولان العمل على حسن الوجهين واجب بالاثبتين خلافاً لذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافاً بقتين ما كان الافظ عاماً فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركاً وبمضى المشترك فعل باحد وجهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لثمة لا تفيدها وتاويله وحمله بخلاف الظاهر وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده مجموعاً من حجه فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اوضح له وجه وجب اتباعه والكان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلافاً بقتين فذلك يوجب جرحاً في الحديث لان خلافه ان كان مخالفاً خالف الوقوف على انه منسوخ وليس بنهايت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما سير ثباته ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافاً باطلاً بان خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لعنفه وتساكنه فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلاً فكان فاسقاً او ظهراً كان منعكاً وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال انما صدقنا فاسقاً بالخلاف لو ظهر مقتصر على الحال فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او من بعد الرواية لا نقول قد بلغ الحديث منه اليقينة وقد ثبت فسقه ولا ينافي الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاعتقاد عن مظهر رويته فاذا لم يمتز ظهر انها لم تكن ثابته بخلاف الموت وانجونه لانه الحيوة والعقل كاثباتين بقتين فلا يظهر بالموت وانجونه عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال فيسئل الناس عن ولوع الكلب سبعاً ثم صح من فتواه انه يظهر بالفلسل لما ذكر فيسقط العمل بما روى وكمل على انه عرفاً انتساقه بعد ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام قال يا امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فكأصا باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصت بنت اخيها عبد الرحمن بن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائباً فلما نكحت فقد جوزت فكأح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتروكة من النساء فلان ينعقد بعبارة او لى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضي الله عنها فقتين به نسخ قوله او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهراً ولا يحتمل الخفاء وعليهم في كل على الانتساق اى يسقط العمل بالحديث ايضاً اذا ظهر مخالفة الحديث من غير رواية من ائمة الصحابة فيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة الثقل وطعن فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق بل هو على التفصيل فان طعن طعنهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسراً بما مرجه فيه كان الطعن بالارسل ويشرب النبي لمن ينفقه اباحت وبركض الدواب وكثرة المزاج ونحوها وكذا ان كان مفسراً بما يوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب واستتم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن
هو معروف بالعدالة والنصية والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوى من
أئمة الصحابة رضي الله عنهم لا يوجب في الحديث اذا كان من مجوزان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان ابنه
عليه السلام رخص للحائض في أن تترك طواف الصلوات مع من ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطفئ وتطوف
فلا تترك به العمل بالحديث المخض لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا تترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن حمل خلافه
على وجه من وقد امكن بان يقال نعم العمل وانفي بخلافه لانه نفي عليه المنع لو بلغه لرجح اليه فالواجب طه من بلغه
ان يعمل به فاذا لم يتحمل مثل ذلك الحديث استخاء عليه فلا يقطع العمل به فيجرح من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواد رواه هو او غيره كان من الوجوه ان العمل
على انه عرف انتساقه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عباد بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة
وتغزيع عام والشيب بالشيب جلد مائة ورجم بالحجارة اى حدنا البكر بالبكر و حد الزنا بالشيب بالثيب كذا انهم صرح عن مخالفة بعض المتقدمين
انهم ابو الحسن بن الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليه الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساق هذا الحكم وكذا لك صرح عن عمر
رضي الله عنه قوله لا انفى ابدأ بعد انفى اجد فلعن بالاروى مرثدا وقول عمر رضي الله عنه كفى بك كفة فتنة مع علمنا
انه لم يخف عليها الحديث فاستدللنا به على انتساق حكم الجمع بين الجلد والتغزيع وقوله وكمل على الانتساق يتعلق بالمتقين
اى كمل الحديث صيرورة منسوخا لما لفته الراوى قولنا او علما ولما لفته غيره من أئمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساق هنا
بمصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس المراد هنا المنتساق قوله واختلف فيما اذا انكره المروى عنه قال بعضهم
يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابى يوسف رحمه الله فالحمد لله وهو فرع اخلا فها في شأه من شأه
على القاضى بقضية وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل قال محمد بن قيس لا يوجب جرحا في الراوى كما لا يوجب في
الشاهد ولا يفتن العمل به الا اذا وقع مفسر انما هو الجرح متفق عليه من اشهر بالنصية والاتفاق دون التعصب والعداوة
من أئمة الحديث اى الحديث المزبى عنه وهو على وجه ما ان انكره انكارا جاعدا كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث
قط او كذبت على او انكره انكارا متوقفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك من الوجوه
الاول يسقط العمل به لما خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب
للجرح في الحديث ولكن لا يوجب ذلك في عدالتهم للمتيقن بعد له كل واحد وقوع الشك في زوالها فلا تترك اليقين
بالشك كحديثين متكافئتين تعارضيين لم تقبل ولم تسقط عدالتهم فائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منها في غير ذلك
المخرج كذا انه عاتى نسخ الاصول كما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه ابو الحسن الكرخي رحمه الله
وجماحة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للعامة الامام ابى زيد
ومن تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم يتكلمين بان حال كل واحد
منهما محتمل فان حال المدعى يمثل السهو والغلط وحال المنكر يمثل النسيان والغلطة اذا الانسان قد يروى شيئا لغيره ثم

نسي بعدة فلا يتذكره أصلا وكل واحد منها على نية وكان مصداقنا في حق نفسه فلا يطلع بمرج من جهة المصدق في خبر الراوي
بعد التفتيش بيان الآخر كما لا يطلع بموته وحيوته فخل الراوي الرواية بهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الأصل في النكر لا نقل
للفرض الشهادة لان مبتدأ على التمسيل فاذا انكر الأصل سقط التمسيل ولما لم نقل فلا عمل له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون التمسيل المسمى انه لو سمع
أحد يروي ولم يحمله الحديث ولم يعلم بسلامة كل المسامع مع الرواية عنه فاذا انكرها والمسمى مصداق في حق نفسه في السماع فعملت له الرواية
واجب من جهة بان الحديث يربو بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولالان تكذيبه بل على
الوجه من تكذيبها لعادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريح وذلك تكذيب دلالة والمصريح راجع على الدلالة وحقيقة المنع فيه ان الخبر
انما يكون حجة ومحمولها بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينبغي به روي
الحديث او يصير هو متناقضا بالنكارة ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة
على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان منقطعا ورواية لمفعل لا تقبل لان اكثر ما في البيان ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فقط بل للراوي ان يميل به ولا يميل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب الراوي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر
الذي انكره الراوي عنه قول بي يوسف خلافا لمحمد بن عبد الله بن علي اختلافهما في مسألة ذكرها المحققان في ادب القاضي ان من
ادعى عند القاضي بانه قد فعله له على خصم هكذا والقاضي لم يتذكر قصده وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك فقبل عند محمد بن عبد الله بن علي
من جهة القاضي ولا تقبل عند أبي يوسف رحمه الله لا كما من ليند القضاة اليه فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الله بن
عمر بن سبيل بن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فبشاهدين فان عبد العزيز بن محمد الدار قال
فثبتت سبيلنا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عن فاصحا بن ابي قبيلا هذا الحديث لا تقبل بل كما
فصل في اعراضه وهذه الحجج التي سبق وجوبها من الكتاب والسنة لا تعارض في انفسها وضعا ولا تباها فحصل ان ذلك من الامارات العجيبة ان
ذلك وانما يقع التعارض بينهما بملنا بالان من المنسوخ فالتناقض عند من لم يجوز تفصيل العلة هو وجود الدليل في بعض الصور مع كلف المدلول عنه
سواء كان المانع او المانع ومن جوزه هو وجود الدليل مع كلف المدلول عنه بل المانع والتعارض تقابل اثنين مستأنتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما
فالتناقض لو وجب بطلان بعض الدليل والتعارض مع ثبوت الحكم من غير ان تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصويين الا ان كل واحد
منها في نفسه من مستلزم للآخر فان كلف المدلول من الدليل فيها لا يكون الامتناع فيكون ذلك المانع سببا للدليل فيما سئل عنه
ولكن اذا تعارض الدليلان كمن الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيحقق التناقض فذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اي
التعارض والتناقض من الامارات العجيبة فان من قام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت
كل دليل مانع فليس آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل ساهم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بمقتضى
الاشياء فالله تعالى عن ان يوصف بالعجز والجهل ثبت انه لا تعارض لانتها قصده في حجة حقيقة وانما يقع التعارض من هذه الحجج بملنا بان
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون معقد بالتيقن منسوخا لما خالفه في الم يعرف التباين لم يكن التمييز من المتقدم والمتأخر فيقع التعارض
ظاهر النسبة اليها من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم ارجح الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي اقبلني فسنفني لما قصدته ومنه يسير السحاب فارضالا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

Digitized by Google

فقد العجز عن العمل به ليعار الى السنة متقدمة على القياس واقرار الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل به ليعار الى احد هما ويكون
المراد به هذا الوجه يعني او قوله لتساوقهما في سقط كل واحد منهما ولو قيل لتساوقهما كان حسن قوله وعندنا المصير اليه يجب
تقرير الاصول اى الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد المتعارض في الجمع يجب تقرير
الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالتعارضين كما في سورة الحمار على ما سبقه ثم قيل نظر المتعارض بين الاثنين والمصير
الى السنة قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول لعمومه يوجب القراءة
على المقدحى لو رودة في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبالدلالة الساق والسياق والثاني ينبغي وجوبها عند الاصل لا يمكن
مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعاضد نصا في نصا الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان
امام فقرأه الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ في فأنصتوا ولا يعارضونها قوله عليه السلام لا يقرأ
الا تحت الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفى التفصيل على ما عرف ونظير المتعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما
روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما يصلون ركعة بركوع وسجدة وسجدة وماروت
عائشة رضي الله عنها انهما صلى ركعتين باربعة ركوعات واربعة سجرات فانما لما تعاضدا الى القياس وهو الاحتياط لباشر
الصلوة قوله كما في سورة الحمار لما تعاضدت الدلائل ولم يصلح القياس شأنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قبل ان لما عرف
ما سار في الاصل فلا ينبغي بالتعارض ولم يزل به الحديث فوجب صمم التيمم اليه ويسمى شكلا في سورة الحمار ولم يكن العمل بالقياس
بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان المتعارض من جهتين احدهما ان الاخبار المتعارضة في بابها تحم الحمار وحرمته فان
عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الحمار الا بالية يوم خيبر وروى غالب بن الجهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
اباح الحمار الا بالية فوجب ذلك اشتباها في حكمه وبلغ الاستنباه في سورة لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وعرض
عليه بان المتعارضين حرم الحمار لانه قد ترجح الخبر المحرم على الجميع حيث حكمت بحرمته كونه فينبغي ان تثبت نجاسة سورة العنقا الا
يرى انه حكمه نجاسة سورة الصبيغ مع تعارض اخبار الكل والحكمة في حكمها باعتبار ترجيح الحكمة واجيب بان الترجيم ثبتت بالاجماع
في حق الحمة للاحتياط وكون السوراد الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكمه نجاسة لوجب التيمم لا غير وليس فيه عتيا
لا احتمال كون السور مطهر او التراب والثاني ما ذكره شمس الانسنة اليه في رحمه الله في الكفاية ان الاخبار المتعارضة في
طهارة سورة ونجاسته فان جابر رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتم ضاربوا بما افضلت الحمار قال نعم وهذا الفصل
على ان سورة طاهر وروى النس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن حرم الحمار الا بالية فانما رخص وهذا يدل
على ان سورة نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي لسور الحمار
والعمل ويقول انه رخص وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار يعلف القوت واليتن سورة طاهر لا باس بالتوضي به
لم يصلح القياس شأنا لان السور ان اعتبر بالعرف فينبغي ان يكون طاهر اذ الفرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبين
فينبغي ان يكون نجسا لان العنق نجس في اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شأنا لانه لم يكن الحماة لسور الكتاب في النجاسة
لعملة حرمته بل هو حاصل البلوغ والضرورة في الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط في الدرس والافقة ويشرب من الادوية

وإن القلب فانه يطوف حول الابواب لاني الدور والسيوت ولا يمكن الحاقه سور المروة في الطهارة لعل الطواف لان الضرورة فيه ومنها
سنة المروة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها المروة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتها من غير حجة جامعة بين الاصل والذم
وكان انصبا بحكم الشرع ابتداء بالمرأى وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم وصار مشكلا لوجوب
تقريره الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا او لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة
بتيقن فلا يزول بالشك فذلك وجب نعم التيمم اليه يحصل الطهارة بتيقن ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
بتيقن لزم ان يبقى كذلك فلا يزول واحدهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها
لو بقيت لزال السحدث والنجاسة به اذا لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الازالة السحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالمها لا يكون
هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين وابدار الاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك في اشتباه
فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض
يجب العمل بالحال بل العمل المجتهد بايها شاء لشبهة قلبه لان القياس حجة لعل به اصحاب المجتهد الحق به واذا اخطأ فكان العمل بحالهما
وهي حجة اطلاق قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بها بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
وجوب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل العمل المجتهد بايها شاء لشبهة قلبه اسي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو
قلنا بالتساقط لودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم المحاكمة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المحاكمة فنضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق
عند الله تعالى لاصحالة حجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصحاب المجتهد الحق او اخطأوه فكان العمل باحدهما وهو
حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
المستخرج منهما لم يتحقق حجة اصلا وقد ترتب عليها دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم المحاكمة وهو القياس ولا ضرورة في ترك
الدليل الشرعي والعمل باليس حجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايها شاء
من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس حجة في حق اصابت الحق
لان الحق عند الله تعالى حجة القياس الذي ليس كل وجه لقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما
قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شبهة وقلب حجة في حق ذلك
فمن حيث انها جتان في حق العمل وجب ان يثبت انهما من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولا يدرى ايها الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا يحكم فيه راءه فيعمل لشبهة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله في
شرح التوقيم وبذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لعل بايها شاء من غير تحري ولما اصابه في مسألة واحدة قولان ما قول
واما البرهانان اللذان رويهما عن ابينا رضي الله عنهما في مسألة واحدة فانما كانا متافين ومتيقنين مختلفين فاحدنا صحيح والآخر
فاسد ولكن لم تعرف الاخرة منهما كما الحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام برأيتين مختلفتين فانه عليه السلام

قد قالوا في ما بين كين لم يعرف الاوولى من الاخرى وانما استقر القلوب بتوابع فيه وفي اصحاب الفرائض بالكلية اسم من توكل ففرست فيه
 غير اى البصيرت وعلقت وهو تفرس اى شئت وتغير وتقول منه رجل فارس النظر وانا فارس من اى اعلم والبصر وقيل من غرض لغيره عن الحرام
 واسكن نفسه عن الشهوات وعم دقة بدوام المراقبة وتوكل اكل الحلال لم تخطئ فرائضه قوله ثم التعارض انما يقع بين المجتنبين بوجوب
 كل واحدة منهما ضد ما توجهه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة الاختلاف بين مجتنبين على سبيل الممانعة
 ركن المعارضة لان ركن الشئ باليقوم به ذلك الشئ والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والربا
 وتساوي الدليلين فشرط لا يمكن ان يحج بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض
 وبيان شرطه قوله واختلف مشايخنا في ان خبر النفى بل ليعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله
 في ذلك فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبده روى انها اعتقت وزوجها مع اتقا قم انه كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله
 اخذوا بالثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وروى انه تزوجها وهو محرم والتفقت الروايات
 انه لم يكن في محل الاصل فعمل اصحابنا رحمه الله العمل بالثاني اولى وقا لو اني اخرج والتعديل ان اخرج اولى وهو المتيقن والاصل
 في ذلك ان النفى متى كان من جنس يعرف بدليلا او كان مما يشبه حال لكن عرف ان الراوى اعتمد بدليلا لمعرفة كان مثل اثبات
 والا فلا فالنفى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بنظام السحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليلا فتوفي
 المحرم فوقع المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يحدد في النص
 والاثبات الدليل المتيقن هو الذي ثبت امره عارضا والثاني هو الذي ينفي العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض
 لسان احدهما ثبتت والاخران تخرج المتيقن عند الشيخ رحمه الله ابى الحسن الكرخي وهو من مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله
 لان المتيقن يخرج من حقيقة والثاني اعتمد انما هو فيكون قول المتيقن راجحا لاشتغاله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل
 اذ التعارض تخرج قول الجراح على قول المعدل لانه يخرج عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابيان وقفا
 عبد الجراح من المتفرقة انما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى في المتيقن من العقد والاضبط والاسلام والادلة
 موجود في الثاني فتعارضان والطيب الترحيم من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يونس
 ومحمد في ذلك اى في تعارض النفى والاثبات ففي بعض الصور عملوا في المتيقن وفي بعضها في الثاني ففي مسألة خيار العتاقة وبسبب
 ما اذا اعتقت الامة المنكوبة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالثبت
 فان عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام
 وهو نافي لانه مبقى على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل الشق وروى عن ابراهيم عن الاسود
 عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين تمعت وهو متيقن لانه ثبت امره عارضا وهو المحررة فاخذوا بالثبت في
 مسألة جواز نكاح المحرم اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم يروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
 حلال اى خارج عن احرامه وهو متيقن لانه يدل على امره عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
 وهو محرم وهو نافي لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزويج فاخذوا به وقوله والتفقت الروايات تخرار

عما قال ابو الحسن الکرمی رحمه الله ان علما زمانا اخذوا هذه الرواية لان الاحرام عارض والحال اصل فكان هذا منهم علما بالثبت لا
 بالنفي فقالوا تفقت الروایات و لم یکن فی محل الاصل وانما اختلفت فی محل المقترض على الاحرام فكان محل عارض والاحرام
 اصلا والمراد من اتفاق الروایات اتفاق عاصمتها فانه قد روی ان النبی علیه السلام بعث ابا رافع مولا له وجلسا من الاصحار ففرجوا به
 سیمون بن ميثم السجستاني و رسول الله عليه السلام بالمدنية قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم المستغفری وقالوا فی تعارض
 الجمع والتعديل بان الخبر في كل واحد من الشاهد عدل في خبر اخره مخرج ان الجمع اولی وهو مثبت لانه ثبت امر عارض وغير المعدل
 نافي لانه مثبت على الامر الاول اذ العدة هي الاصل فعلموا بالثبت واذا اختلف علمهم لم یکن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو
 ان النفي لا یخلو من ثلثة اوجه اما ان یكون من جنس ما یعرف بدلیله بان یكون مبنیا على دلیل او من جنس لا یعرف بدلیله بان
 لا یكون مبنیا على الاستصحاب الذي هو ليس بدلیل او مما يشبه حاله اسی يجوز ان مبنیا على دلیل ویجوز ان یكون مبنیا على الاستصحاب
 فان كان من جنس ما یعرف بدلیله كان مثل الاثبات لان الدلیل هو العبرة بالصورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما یعرف بدلیله
 ووضح طریق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما فتساويهما في القوة والمكان مما لا یعرف بدلیله لا یعرف الاثبات لان
 بالاول دلیل علیه لا یقابل ما ثبت به الدلیل وان كان مما يشبه حاله وجب التخصص عن حال الخبر فان ثبت انه نفي على ظاهر الحال
 لم یقبل خبره لانه اعتد به بالیس سجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه خبر عن دلیل المعرفة كان مثل المذهب فيقع التعارض
 فان النفي فی حدیث بریرة مما لا یعرف الا بظاهر الحال اسی هو مبنی استصحاب الحال لا على دلیل لوجب العلم فان من روی ان
 زوجها كان عبد بنی خزيمة على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم یعلم بالدلیل المذهب للحرية فلم یعارض الاثبات الذي هو مبنی
 على الدلیل ولا یقال خبر العبودية راجع على خبر الحرية لان راجع حررة بن المذنب والمقام بن محمد بن ابی بكر من مائنة
 رضي الله عنهما وهي كانت خالة حررة وعمة تاسم فكان سها حماة مائة وادى الحررة الماسود عن مائنة رضي الله عنهما
 وسماة عنهما من وراء السحاب فكان الاول اولی لزيادة یقین فی السمع عند عدم الحجج بلانا نقول ان یقین فیا قلنا
 اکثر لا تبناه على الدلیل ولان فیما قلنا علما بالروایاتین لانه یمكن ان یجعل حرانی حال وعبدانی حال والحرية یكون بعد
 الرق ولا یكون الرق بعد الحرية المعارضة فیجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جميعا بينهما مع ان الروایات لو اتفقت على انه
 كان عبدا لم یفیه ثبوت التحريم اذ كان زوج المتعة حر لانه ما قال انی خیر مما لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لانی
 التحريم فیما عند الحرية لان عدم العلة لا یدل على عدم الحكم والنفي فی باب التعديل والجمع من هذا القبیل العین لان الحال
 على التزكية عدم وقوف المالك من الشاهد على ما یخرج عدالة والبناء على ظاهر الحال اذ لا طریق للمزکی الى الوقوف
 على جميع احوال الشاهد فی جميع الاوقات فلا یعدو الى التزكية الجمع الذي مبناه على الدلیل وهو المعانة فكان الجمع اولی
 والنفي فی حدیث سیمون بن ميثم ما یعرف بدلیله لان الاحرام مما یدل علیه احوال ظاهرة من الجرم وهو محسوسه فصارت مثل الاثبات
 فی المعرفة فوقع التعارض فوجب التصير الى ما هو من اسباب الترجیم في الرواية فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
 لفقاسه وضبطه واتقاه اولی من رواية یزید بن الاسم الذي لا یعدو له فی شیء مما ذكرنا فان قوة ضبطه على طهروهم
 والخط وقوله والا فلا اسی ان لم یکن النفي من جنس ما یعرف بدلیله او كان مما يشبه حاله ولم یعرف ان الراوی أحمد

وليل المعرفة فلا يكون مثل بالاثبات قوله وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحكمة
فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل يعني إذا أخبر خبر طهارة ماء أو آخر نجاسة أو أخبر بكل طعام
أو شراب والآخر بجرمته فالأخبار بالطهارة والحل مناف لانه يبين على الأمر الأصلي والأخبار بالنجاسة والحكمة مشبهة
لانه ثبت أمر طهارة النفس في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جدد في اناء
طاهر ولم يغيب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارة دليله موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفس بناء على ظاهر الحال فان
ثبت انه أخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض
الخبر المثبت وان ثبت انه أخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحكمة فيها
في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطهارة
في الماء والحل في الطعام لان استحباب الحال وان لم يصح دليله لكنه يصح من حجاجه ان خبر الثاني به قوله ومن الناس

من يرجح لقبيل عدد الرواة لان القلب اليه اسيل وبالدعوة والحكمة في العدد دون الافراد لان به حكم الجمهور في
العدد واستدل بمسائل الماد لان هذا متروك باجماع السلف لا يخرج احد الخبرين على الآخر بنبذة الرواية ولا بالركوة
والحكمة عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة
الرواية وبه قال ابو عبد الله الجوزي من اصحابنا ابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لا عدد
الخبرين لا توجد في الآخر وهو ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن ولا
سبب المسود اقرب الى افادة العلم عن قول الواحد فان خبر كل واحد يقيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجمع كما كان
اكثر كان الصدق على الظن كمنه ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يبرح على الخبر الواحد حتى
كان خبر المثني حجة على قلبه ليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالدعوة والحكمة اي رجوا بها ايضا في
العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على خبر العبدين وخبر العبدين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل
واحد مثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين احقر من حجة تامة دون خبر العبدين
ودون خبر المرأتين فيخرج الماد على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر
عبد واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصفي المذكورة والحكمة
تتم الحجة في العدد واستدل اي من يرجح بما ذكرنا بمسائل الماد فانه اذا أخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسة
موسى على القلب يجب العمل بالاثنتين ولو أخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسة او على القلب يتحقق التعارض
ولعل السامع باكر رآه وان أخبر باحد الامر من مملوك كان ثقتان وبالأمر الآخر حران ثقتان اخذ لقول الحرين بغير
سبب ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماد ثبت في الاخبار ايضا الا ان هذا اي ما ذكرناه لا
من الترجيح بالعدد والمذكورة والحكمة متروك باجماع السلف فان الناظر ات عبرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم
الى يومنا هذا باخبار المأخوذ ولم يرد في شيء منها استغناء لهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالدعوة والحكمة

في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاستغنى به كما استغنىوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة واما ترجيح خبر الثني على خبر الواحد وخبر المحرمين على خبر العبد في مسألة الماء فظهر الترجيح في العمل به فيما يرجح الى حقوق العباد وانما في احكام الشريعة خبر الواحد وخبر الثني وخبر المحرم والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علمه فالحاكم لا يخير على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابي ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه والابو يوسف رحمه الله وهو ان لان كثرة العدد ولا تكون دليل القوة مالم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى التواتر او الشهرة لوضوح انه لا يخرج في الشهادة احدى المشاهدين بكثرة العدد حتى كان الثني والاربعه سواء لاستوائهما في عدم ايجاب العلم وتكون كل واحدة حجة وكذلك الواحد والثني والمحرم والعبد في باب الاخبار

فصل وبه ارجح بطلانها تحتل البيان وبذا باب البيان اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى الحكم منها والسنة بحجة النواحي من المتواتر والمشهور والاحاد تحتل البيان اى تحتل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التفسير فوجب احقاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن البيان اى من يرتبط بالعلم او يحصل العلم بالدليل يحصل العلم منها بثلاثة اعلام اى مبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل الذي يقطع البيان بتطابق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة ولا طلاقة عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فضل المبين كافي بكونه قاطع قال هو احوال الشئ من غير الاشكال الى التحجج واعتراض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة جمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتفسير والتبديل لم يدخل فيه الضمان من نظر الى اى اطلاقه العلم حاصل بالدليل كافي بكونه دقات وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان التبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كالتقرير والتفسير والتبديل قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى الكتاب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الاوانه التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكر دليل غيره واوضحه غاية الايضاح لصح لغة وعرفان ليقال ثم بيانه وبذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والزمن اذا كل دليل وسبب ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعل وسكوت واشارة بامره وتبيينه ليعرفى الكلام على علمه الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل ودليل وبيان قوله وهو اى البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير ايجام اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتبديل من قبيل اضافة اى الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وسمى القسم الاول بيان تقرير لانه مقدر لما اقتضاه انظاره لقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فاما الطائر فيحمل الاستعمال في غير حقيقة يقال للبريد طائر لاسرعه في شيه ويقال فلان طائر سمته فحان قوله طائر بجناحه تقريره الموجب بحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسيح الملائكة كلهم اجمعون فان اجمع اجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فيقولوا كلهم اجمعون كمرعى العموم فيه

حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص وتطيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى
رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل برفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة
شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قد رتب مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ونصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه
مقرر للحكم الثابت النظام فمخبر مفصولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان الجمل والمشتك اى ومثل بيان
التقرير بيان التفسير انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه فقاء من المشترك والمشكل والجمل والحق والتفسير
له اختصاص بالمشتك والجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان الجمل والمشتك ونحوهما وذلك مثل حقوق البيان عن
ابن علي السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله عليه السلام ما تورع عشورا موالكوم وبالكلام الذي امر بكتابه لعمر ومن خرم ومثل حقوق البيان لقول
الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينة او
الحكمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسير او فعلا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينة والحكمة
ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة اسل الفاعل الاخذ من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيرها الى وقت الحاجة الى
الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجباي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومنا لعيسى والظاهرية والحنابلة واليه ذهب
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابى اسحق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد تمسك من ابى جواز تاخيرها بان
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخير
البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود والعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال لا يشر
لا ينعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود والاصل والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصل
فلا يجوز واجتج من جوز تاخيرها بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يعيد الابتداء باعتقاد الحقيقة فيها هو المراد به في
احمال مع انتظار البيان للعمل به والابتداء باعتقاد الحقيقة فيها هم من الابتداء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
الايرى ان الابتداء بالمشابه الذي السينا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتداء بالمجمل الذي ينظر بيانه كان اولى
بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب الفعل قبل البيان ليس ثابت بل هو متأخر الى البيان قوله
واما بيان التغير نحو التعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل جعل شيخ رحمه الله والاستثناء بيان لتغير والنسخ بيان بتعديل
هو اتفاقا لام فخر الاسلام نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسامه البيان وجعل الامام خمس الاقسام
رحمه الله لاستثناء بيان لتغير والتعليق بيان بتعديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل شيخ من اقسامه لبيان
نقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان الظاهر حكم السجادة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بياننا لنسخ
ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرح فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان باب
الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرا معلوم لصاحب الشرح فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا بامحاء العقائد ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول للصحة الاستثناء
عن سكتني منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان سكتني بعد البطلان وعن
ابي العالمة انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايام وعن الحسن وطاوس وعطاء النعم جوزوا ما لم يقيم عن مجلسه اعتبارا بالعقود
قال احمد بن حنبل بنسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيره فقال
خدا اجيبكم ولم يستثن فناخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك عند الله ان يشاء الله
واذكر ربك اذ نسيت اسي استثنى اذ تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق السحابة الى خيرة الاول
وهو قوله خدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال لا تغرون قريشا ثم قال لعبد الله ان شاء الله تعالى واجتج الفقهاء بان الله
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فرائي غير ما خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخلص اللفظ
ولوضح الاستثناء تفضلا فقال فليستش وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخلص اولى لكونه اسهل وبيان
الشرع حكم ثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت ثبوت من هذه العقود
ولم يستقر فساد طائفة من الامة الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
كاذب ولم يحصل وثوق مبین ولا وعد ولا وعيد فطلما لا يخفى على ذي لب وانما سمى هذا النوع بيان تغيير لوجود
اشركل واحد منها فيه فان التعليق والاستثناء تغييران موجب الكلام اذ لو لم يوجد لتعلق لوقع معلق في الحال ولو لم
يوجد الاستثناء لثبت موجب استثنى منه بما كان فيهما معنى التغييرين هذا الوجه ولكنهما لما كان الابداء وقوع كلام غير
موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيها معنى البيان من هذا الوجه فذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله
واختلف في خصوص العموم فشدنا لا يقع مترادفا عند الشافعي رحمه الله تعالى في هذا بنا على ان العموم مثل خصوص
عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد ان خصوص لا يبقى القطع وكان تغيير من القطع الى الاحتمال فيقتيد بشرط الوصل لا خلاف
ان العام اذا خص منه شئ بدليل مقال يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترادف فالعام الذي لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه
بدليل متاخر عنه عند الشافعي ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وحين بعض اصحابنا والكثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين لا يجوز تخصيصه مترادفا كما يجوز متصلا والمترادف عدم جواز تخصيصه انه اذا ورد
مترادفا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابداء بل يكون تشبيها للحكم مقتصر الحال وفائدة ان العام لا يصح
ظننا لان صيرورته ظننا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عينة بالتعديل ودليل المنسوخ لا يقبل التعديل فلا يتطرق به احتمال
البالي وهذا هو الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجب ظني قبل تخصيص الاحتمال لا وقا
منه كما هو ظني بعد تخصيصه فكان تخصيصه بيانا مضمنا مقرا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجب
ظني قبل تخصيصه كوجب النخاص ولهذا تخصيصه ليعين ظنيا على ما مر بنا في اول الكتاب فكان تخصيصه تغييرا من القطع الى
الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستثناء لوضوحه ان لما كان قطعا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز تخصيصه مترادفا تبين ان الخصوص لم يكن داخل فيه ابتداء انه لم يكن موجبا في خصوص

حكما من لا تبدأ وحينئذ لم يرم القول لوجب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا أصلا ونظرا بطلان العموم مثل بخصوص اى
 العام مثل انما في ايجاب الحكم وبعد بخصوص اى بعد تخصيص قوله وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بنجاة الانسان وبنجاة
 منه لاخر موصولا ان الثاني في خصوص الاول ويكون الفصل الثاني وان فصل لم يكن مخصوصا بل صار معارضا فيكون الفصل بينهما اى
 على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بنجاة الانسان وبالفصل منه لاخر ايضا موصولا بالاول
 ان الثاني وهو الايضاء بالفصل يكون مخصوصا اى تخصيصا للاول وهو الايضاء بالنجاة التي هو عام بالنسبة الى الفصل لتناوله
 الحلقه والفصل لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اى الموصى الايضاء الثاني من الاول لم يكن هذا الايضاء تخصيصا
 للاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفصل ايجابا بالثاني وفي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل النجاة
 في الايجاب فثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فحصلنا بهما نصفيين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بنجاة
 الثاني ثم اوصى رحمه الله ذكر المسلمين باخلاف متابعي اصول الفقه لغير الاسلام وتتمس الاثمة رحمها الله وذكر في شرح الزيارات
 والايضاح والهداية والبسوط والمنظومة خلاف ابى يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفصل فيه كما في الفصل الاول محل على
 ان في الفصل الثاني عندهمايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكليم بحكم تقدير
 المستثنى فيكون كلاما للباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم لطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في
 التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان على الحف لاماية له على تسع مائة وعنده الامامة فانها ليست على قبيل الاستثناء
 قول ذو صنف محصورة وال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه اثنان من اوله تخصيص فانما قد يكون قول لا وقد يكون
 دليل عقل وان كان قول لا فلا تخصر صيغة واخره لقوله وصنع محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ازيد فان العرب لا تهيب
 استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيد او قيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحلة بالا او احدى اخواته وال على ان يرد له
 غير مراد مما انفصل به وشرطه ثلثة احدا الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون استثنى في الكلام الاول لولا الاستثناء
 كقولك رايت القوم الازيد او زيد منهم ورايت عمالا وجهه فان لم يكن واخلوا كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا
 الشرط لكونه حقيقة لا صيغة والثالث ان لا يكون مستغنى لان الاستثناء وكلمة بالباقي بعد الثنا وفي استثناء الكل لا يبقى
 شيء ويجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اى موجبه كما اختلف في تخصيص العموم وادار اليه بقوله ايضا
 فعند الاستثناء يمنع التكليم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل الكلام بالباقي بعد الاستثناء زعيما الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
 صورة التكليم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم فيعدم فيها وادار الغاية لعدم الدليل الموجب له لان الغاية
 توجب نفى الحكم عما وراءها وعند الشافعي موجبه استبعاد الحكم في استثنى لوجود المعارض كما امتناع حكم العام فيها
 قص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان بين ان الخصوص
 لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليقه او هو معارض للعام صورة ومعنى على
 اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
 ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لما نفع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون اتفاقا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلم مع صورة التكلم بها كذا الاستثناء واذا قال لفلان على الف الامة صار
 حينئذ ما كان قال ابتداء لفلان على الف الامة كما لم يتكلم بالالف في حق لزوم الامة وصادر عنده كانه قال الامة فانها ليست على
 فلا يلزم الامة للدليل المعارض لاول كلامه لانه لا يميز بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام
 في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء لم يبقوا في القليل والكثير لان الاستثناء عارضة في المكمل خاصة في
 ما فيها لا معارضة وتلنا هذا الاستثناء في الحال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدار متبع اصحابنا رحمهم الله
 بقوله تعالى ثبت فيهم الف سنة الا يسكن عا مافا تحسين لغرض للعدد المثبت بالالف لا يحكمه مع ثبوت العدد لان الف متنى
 فثبتت الف عام يصح اسما لما وخصا بخلاف العام كما هم المشركين اذ اخص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا دخل اس
 ان عمل الاستثناء لا يطرئ للمعارضة عنده اعترافا في وجه صدر الكلام عاما في قوله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا
 سواء لم يبقوا في القليل والكثير فان معناه عنده لا يتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا لطعام مساو فان لم يكن ان يتبعوا
 او متساوية لاسواء لاسواء فانها اذا صار متساوية بين جاز لكم ان يتبعوا بها ثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير
 حتى ما يدخل تحت القليل وما لا يدخل فيه مثل الخفنة وبخفنتين لان الطعام اسم جنس وقد توجه له لام التعريف فاستغرق جميع
 فلا يستثنى المساواة من الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه واخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في
 في الكيل لا في الاتفاق فثبتت المعارضة في المكمل خاصة فيبقى مع الخفنة بالخفنة وبخفنتين واخلا في صدر الكلام فيجوز وتلنا هذا الاستثناء
 حال يعني عندنا لما كان تكلمنا بالباقي جعلنا هذا الاستثناء حالا لان محل الكلام على حقيقة واجبنا ان لا يمكن استعمال
 المساواة من الطعام فمحل صدر الكلام على ما يفسر لستني منه يتحقق الكلام بالاستثناء ولستني حال وهي المساواة
 فيجعل الصدر على عموم الاحوال تصار كانه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا تحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت القليل لان المراد من المساواة
 هو المساواة في الكيل اذ المساواة في الطعام ليس الا الكيل باجماع بدليل قوله عليه السلام كيل الكيل بدليل المعروف
 الطعام لا يباع في العادة الا كيلة وبدليل الحكم فان اطلاق ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة
 لغوات المساواة والمفاضلة والمجازفة فيمينتان على الكيل ايضا والمراد من المفاضلة رجحان احد على الاخر كيلة
 وهي المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلها مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لما يتناول
 القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او
 بخفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
 المعنى لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة
 فيبقى القليل واخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارنا في الثلث لانه عليه السلام نبى عن بيع الطعام بالطعام
 اذ ذكره مقررنا بالبيع يراو به الخفنة وديقها ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا يتبعوا الكيل بالكيل الا سواء لم يبقوا
 لا يجزى باسم الطعام او الخفنة بدون الكيل فان الاسم يتناول الخفنة الواحدة ولله سبحانه احد ولو باعها لم يجر لانها

ليست بمنقولة ففرقنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف بالية الطعام الا بالكيل مثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه
يقبل لا يتبعوا الطعام الكيل بالطعام الكيل الاسواء لسواء واذا كان كذلك انخفض الاحوال فيها ذكرنا وهو معنى قوله ولو كان
اي عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدور وهو الذي يدخل تحت الكيل لوضوحه انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف
خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فنهنا انما يندرج ما يناسب
السواء في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكره شمس الائمة
رحمه الله ان قوله للاسواء لسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيفا للنفي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربو في
الموتة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق المحرمة الموقفة في المحل الذي يقبل السواء في الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانما
ثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلماذا لم يثبت حكم الربو في القليل والمطعم الذي لا يكون كميلا اصلا ثم شافى
رحمه الله اجمع فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء به حكم مستثنى منه ولو كان
كلاما باقيا لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل عنه غير
موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول ففرقنا انه لا يسيل الى القول بارتفاع
الحكم بالاستثناء المؤدى الى انكار استحقاق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر
المستثنى مع قيام الحكم وامتناع الحكم لما ع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام لمخصوص منه
يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول لعدم
التكلم مع وجوده فما لا نظير له واجتمع اصحابنا رحمهم الله لقوله تعالى فليث فيم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
اخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قوسه قبل الطوفان فلو كان محل الاستثناء بطريق المعارضة لما انتقام
الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل المخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان نبأ على وجود الخبر به في الزمان
الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لاني زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع
بطريق المعارضة ايضا لانه ليس به وجود وثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بالقياس لم يقبل الامتناع
بما ع سجال الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضة مانع محتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحكمة ثم
عارضة الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبت او لا فزعم الكذب في احدي الامر من الاول او الثاني تعالى الله
عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه لان اسم العدد علم
لذلك لو اسمى علم خبيس كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر فقول ثلثه نصف سنة كذا قيل والاسم
والعلم لا ينطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق الجاهل
الاسد اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الاسبطة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة
العامة لا يصلح طريقا للجزء ولا صورة الامن حيث الجزاء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا بهنا لان من شرطه

ان يكون الجواب مختصا بكل شيء المطلق اسم الكل لا ضرورة وهو الجزاء المحقق به ومنها ما دون الالف مثلا كما يصلح خبره للالف ليعلم
 خبره لا لعين وثلاثة الالف وحشة الالف وغير هذه الجزئية لا تصلح طريقا للجزاء ايضا فثبت انه لا يمكن خبره وهو معنى قوله لان الالف
 متى بقيت الالف لم يصلح اسمها ما دونها قوله فانهم ليسوا اي استثناء الخمسين لقرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف
 من الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا حكمه اي لانه لقرض حكم الالف بالمعارضة مع
 بقا الالف والاسم مدلوله والاصل ان دخول الاستثناء على الالف صارف له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء
 وما منع له من ان يكون والاعليه لان مدلوله ثابت واستثنى الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع
 الحكم عن التقاطعه موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم وما منع له من الثبوت من غير قرض للتكلم عن الالف فقط ونقد الاستثنى
 مع الاستثنى منه كلاما واحدا والاسم الباقي كما ان لفظ تسكعائة وخمسين وال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بغيره
 دليل بخصوصه يعني انما يعمل دليل بخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده منع الحكم
 بقى الاسم والاسم الباقي بلا دخل فلم يكن تخصيص قرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون قرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها
 فيمكن ان يعمل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء قرضا للتكلم على
 الاسماء قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومفصل وهو ما لا يصلح استخراجا من الاول لان
 المصدر لم يتناول له فيجعل مبتدأ مجازا اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره
 ما ذكرنا اي اشترطنا في قولنا فيكون تكلمنا بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يعمل تكلمنا
 بالباقي بعد الاستثناء ومتصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجا من الاول اي صدر الكلام بان لا يكون الاستثناء
 من جنس الاول كقولك جاني القوم الاحرار وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالالا غير الصفة او احدى احوالها
 من غير اخراج فجعل مبتدأ اي بغيره كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم الاول ليعمل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الاسمي حيث
 الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان المطلق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ
 لا يتناول له لان جعل مبتدأ الى التفسير الرابع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ وان كان قوله مجازا تمييزا عن الجملة
 اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق
 المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال
 شمس الانسنة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما يتبادر به من مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف
 قوله كما في قوله تعالى فانهم عدواي ارب العالمين اي لكن رب العالمين وسنة بعض النسخ قال الله تعالى
 قال افرئتم ما كنتم عبادا لكم الا قد مون فانهم عدواي ارب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبادكم
 الا قد مون وهم الذين بالتواني سالف الدهر على الكفر فاني اعدوهم واجنب عبادهم وتعلم ان ارب العالمين فاني
 اعدوهم واغلبهم ليقع على الجمع لان خسر العدد وان كان واحدا الكثير والارب العالمين استثناء منقطع بمعنى
 لكن فانه تعالى ليس منهم وسجوز ان يكون القوم عبادا للاصنام مع الله تعالى يقال جميع من عبدتم عدواي ارب العالمين

لا نهم سوا العتق بالشفاعة عليهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا التذرع وجل فانه لم يبرأ من عبادة و هذا قول مقاتل وسليمان
 الاستثناء متصلا بقوله وايضا ان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق
 به نحو قوله تعالى وورثه فلان الله الثالث صدر الكلام اوجب الشكر ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب يستحق
 الباقي فصار بيان صدر الكلام ولا يحض السكوت اى البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان
 اذ هو الموضوع له المنطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا بضرورة كثيرة الكلام ام
 لا والا اول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة وفع الغرور ام لا الاول هو الثالث والثاني اما ان يكون
 في حكم المنطوق ام لا الاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل ما هو في حكم المنطوق اى المنطق يدل على حكم السكوت
 عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة دلالة
 عليه معنى فكذا هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلان الله الثالث صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه
 اوجب الشكر مطلقا حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد منها ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلان الله
 الثالث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشكر في الاستحقاق فصار اى تخصيص الامر بالثالث بيان نصيب
 الاب لصدر الكلام الموجب للشكر لا يحض السكوت اذ لو بين نصيب الامر من غير اثبات الشكر لصدر الكلام للغير
 نصيب الاب بالسكوت لوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلان الله الثالث ولا يبي ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدر
 قوله ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل السكوت من صاحب الشرع عند امره لبيان عن التغير يدل على حقيقة وفي
 موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابي عن تكريم منقذ البدن في ولد المغرور اى ومن
 بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد فكان لما جعل سكوت
 بمنزلة الكلام سمي نفسه متكاملا مثل سكوت صاحب الشرع عند امره لبيان عن قول او فعل عن التغير يدل على الحقيقة
 حقيقة ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملون بها فيما بينهم وما كل ومشارب كالوفاق
 مباشرة فاقدم عليها ولم يذكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر النار
 على منكر مخطو فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يا امرهم بالمعروف
 ونهيهم عن المنكر فكان سكوت بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ورايت في بعض نسخ اصول الفقه
 ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار
 فلا يخلو من ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النبي عنها وتحريمها ومن الباشرة الامر
 عليها واحتملها ولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوت عند رؤيته كافر ممشي الى كنيته عن الانكار
 فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النبي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم
 ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي التحريم وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة الى
 ان تقريره لا يدل على الجواز بالنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعدم

بأنه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكوت لانه انكر عليه مرفوع فلم يتج فيه الا انكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد غلما
 يبادر وادعاه ما كان عليه واذ كان كذلك لا يصح وليا على الجواز والشيخ وحجة الفرق الاول ان سكوتهم عليه السلام كذا
 لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريمهم وسقط النسخ ان سبق لزوم ان كتاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
 ان لم يكن جائزا كان التقرير عليه لسكوت عن الاكثار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام فكيف في حقه مع قوله عليه السلام
 ما كنت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل ليسهم الجواز اذ انسخ
 وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف الحال وتقولهم يحمل العلم عليه التحريم فلما عدم بلوغ التحريم اليه غير نافع من الاكلام والاكثار
 ان ذلك الفعل والقول حرام بل الاكلام بالتحريم واجب حتى لا يقع في ثانيا والاكثار ان السكوت موهما عدم التحريم والنسخ وكذا
 اذا بلغ التحريم ولم ينزجر بالاكثار مرفوع مع كونه سلبا متبعا للنبي عليه السلام يجب تنجيد الاكثار وفعلا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
 اختلاف اهل الذمته الى كمالهم لانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الاكثار
 عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو من انتباه لان ضمير يدل ان يرجع الى ما رجع اليه ضمير يدل
 الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا لاطاعة المثال المذكور وهو سكوت
 الصحابة وان جعل ضميره لطلق السكوت كما هو مراد المصنف يا باه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرأ
 مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليهم لا يسقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
 الشرع لسكوتهم وهو طلب الاصل والحاصل مثل مطلوب في مثل الاول لا يغير او وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقام وان كان فيه
 تحمل وصار موافقا لعبارة الامام شمس المأثرة حيث قال في اما التوضيح الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك
 سكوت الصحابة المعز من يطول امرأة معتدلة ملك يمين او كفا على ظن انها حرة قلده ثم تستحق قوله هذا حرا بالقيمة لان امة
 ولقت فانت بعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب فزوجها رجل من بني ادم عذرة ففدت والظن بانهم جاءوا لا فرفق
 ذلك الى غير فقضى بها لولا ما قضى على ابني الاولاد ان لا يذبحوا او لا يذبحوا وكان ذلك بحضور من الصحابة فحمل الاجماع منهم
 انهم حكموا بالسجارية على مولانا ويكون الولد حرا بالقيمة ولو جوب العقر وسكتوا من بيان قيمة منقطة بدن ولد المرفور وجوبا
 للمستحق على المرفور فيكون سكوتهم وليا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف الجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدالة حالهم لان
 المستحق جاء طلبا حكم السجادة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقت بعث رسول الله صلى الله
 عليه وسلم مما لم يسبقوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان لصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل للمنفى كذا قال شمس المأثرة
 ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
 قد سكتوا عن تقويم منافع نذل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبير قولا ومنه ما ثبت ضرورة ونفع الغرور
 مثل سكوت الشفع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى اى من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة ونفع الغرور عن الناس
 مثل سكوت الشفع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
 في المشتري ما دام لم يجعل سكوت الشفع اسقاطا للشفعة فاما ان يمنع المشتري من التصرف او يقضي الشفع عليه تصرفه فلهذا

الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالنقص منه على استقاط النصفة وان كان السكوت في موضوع البيان وسكوت على المولى حين يبركه
عبدته بيع وشيئ من اى المولى اذا ارادى عبده بيع وشيئ منى فسكت عن النفي كان سكوتة اذنا له في التجارة وقال المشافعي لا يكون
اذا نال ان سكوتة عن النفي محتمل قد يكون للرضاء تبصره وقد يكون لفظ الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه محجور من ذلك
شرا والمحمول لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة او دعى الى الضرر الغرور ودفعها وجب
نقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرر رضى الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس ليا ملون العقيد
ولا يتفقون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا حقه ويون ثم قال المولى كان عبدى محجورا عليه
متأخر الدينون الى وقت حقه ولا يدعى متى ليقى وهل ليقى او لا ليقى فكان التواضع ويحكم فيه من الضرر ولا
ينحى ولا يصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوتة بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
الشافعي رضى الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء قال عاودة ان من لا يرضى تبصره عبده
ان يظهر النفي اذا راد تبصره ويؤوب على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا دليل
رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما ثبت بضرورة الكلام مثل قول قال عاودة
رحمهم الله تعالى فيمن قال فلان على مائة ورسم او مائة وقفه حجة ان العطف جعل بيانا للاول قال
الشافعي رضى الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن
ودون الثياب فاسمها لا يثبت في الذمة الا ليطرق خاص وهو السلم اى ضرورة طول الكلام وكثرة الكلام مثل
قول فلان ارحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان المشافعي رضى الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف حدود المقر على المبيع انما الخلاف
في هذه المسئلة فنحن نأبى منبته على هذا الاصل وعنده ليست بمنبته عليه وجه قوله وهو القياس انه اسم الاقرار بالمال
وقوله ورسم ليس تفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لانه لا ترى ان من شرط صحة العطف
المغايرة حتى لم يجز عطف الشئ على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين التفسير فان الدراهم في قوله عشرة دراهم
عين العشرة لاخير فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعشرة خلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد البهيمين على الاخر
ثم فسره بالدراهم فيصرف التفسير اليها لاجابة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اوثاب وجه قولنا
وهو الاستحسان ان قوله ورسم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتميزه في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف وليل عليه ضرورة طول الكلام ليقال لعبت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين وبمائة ودرهمين
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

كما عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاء ما لم يعد عليها حيث لم يجعل مفسر المبالا ان المريب
 للمنفذ كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخصيف وهي انما تحقق في المقدار الذي ثبت وينا في الذمة مالا او موطئا
 كما لكلمات والموزونات لانه لما ثبت وينا في الذمة مطلقا كثر العقود والبايعات به فاما غير المقدار فلم يوجد فيه كثرة
 الاستعمال لانه لما لم يجب وينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموقوفة
 سواء لم يقع العقود والعاملات به وكثرة الوجوب في الذمة والعاملات جاز الخذف وصار العطف مفسرا فاذا
 لم يوجد لثبوت المبالاة محلة فرجع في تفسيره اليه قوله واما بيان القيد والرفع فنقول ان في حق صاحب الشرع
 بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهرا للقاضي في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
 بياننا مضافا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع لغيره وتبدل في حق القاتل وقيل معنى النسخ
 لغة الازالة يقال نسخت الشمس نطل اى ازالته ورفعة ونحت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اى احده وقيل
 معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقاءه في نفسه يقال نسخت اخل العسل اذا نقلته من خلية الى
 اخرى ومنه تناسخ الموارث لا تنقلها من قوم الى قوم والا ولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ
 الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصوفا ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
 شرعي متاخر فقيده بالشرع احتراز عن القطع لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي لم يصب عنها
 بالبيع حكم الاجل بدليل شرعي متاخر لا يسمى لغيره بالاجماع وقيد بدليل شرعي احتراز عن الرفع بالموت وقوله متاخر احتراز
 عن التقييد بالفاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
 تقديره واما ما استمراره لولا ان يطرق التراخي ويخرج عنه الموت لانه ليس في وينا استمراره والتفصيل على قول من جوزه
 متاخرا لانه غير مراد من الاصل لانه انتهاء بعد الثبوت اليه اثير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
 الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى به ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان النسخ بالنسبة
 عليه تعالى ببناء لمدة لا رافعا الا انه اطلقه اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهرا للقاضي في حق البشر
 لان اطلاق الامر بشئ لو مينا بقاء ذلك على القابض من غير ان يقطع القول به في زمن الوجي فكان النسخ تبديلا بالنسبة
 الى ظاهرا الاستمرار الذي في حق العباد بيانا مضاعفا لتحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان في حق
 مستقيم لانه يؤوسى الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد
 بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له التقليد
 غيره وهما الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيان لا رافعا ولا بطلا وهو اى النسخ في انه بيان في
 حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالقتل فانه بطلان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان القول
 ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاز اجهل لايت خرون ساحة
 ولا يستقدسون والموت الذي حصل فيه خلق الله تعالى كما حصل في الميت خفف الله البطل القاتل على ما عرف في حق

القاتل بتبديل وتفسير الى ابطال قطع لحيوة بالموت لانه هو ابا فسر لموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلة
ان كان خطأ ثم انه جازع عطا دوات شرعا فلا يهود لعنم الله فان نكاح اخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه
حصل التناسل وقد ورد في التوراة ان الله امره بتزوج بناته من بنيه وكذا الاستعلاء بالبحر وكان ملا لادم عليه السلام فان زوجته
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم نسخ ذلك بغيره من اشراف وكذا الجمع بين اثنين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم نسخ ذلك
للاباحة في التوراة والعمل بالنسبة كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم نسخ بشريعة موسى عليه السلام وترك النكاح ان كان مجازا
في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم نسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فمرقا انه لا وجه للمكان وقد بنينا المسئلة تمامها في الكثرة
قوله ومحل النسخ حكم الموت في نفسه محله الوجود والعدم ولم يتحقق به ما في النسخ من توقيت او تأييد ثبت نصا كما في قوله تعالى
خالدين فيها ابد الابدية كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان
رفعه في الظاهر لا بد من ان يكون محله كما يتصل ان يكون موقفا في غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ ببيان المدة حكم وذلك
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محله للوجود والعدم اي يتصل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن يتصل ان يكون
مشروعا كما لا يقدح في عدم شرعيته والنسخ لا يجري في معدوم ولو لم يتصل ان لا يكون مشروعا كما لا يمان بالله وصدقته لا تشرعيتها
ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما لزم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقول الاول
والثاني ان لا يكون محله ما في النسخ والتبديل يعني لم يتحقق به بعد ان كان في نفسه محله للوجود والعدم ما يتبع لحوق النسخ الكثر
هو بيان مدة اشريعته وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا وتأييد مرسيا وتأييد دلالة الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال طلعت هذا الشئ الى غير سنين او امانة سنة فان النسخ منه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من المبادي
والغلط والنسخ المودعي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المخصوصات شرعا وذكر في بعض النسخ
ان مثاله قوله تعالى ترزحون سبع سنين ابا قوله بل ذكره متمم في داركم ثلثة ايام وليس يسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية
وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابد اوصف اهل الجنة بالاقامة وسببه قبل الزوال فاما اقرن بها الابد
بما لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التفسير على التاخير لا يكون الا على وجه
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا تعال هذا المثال من الاخبار لاسن الاحكام وانتاع النسخ فيه لكونه خبرا لا تابيدا لا يقول
القصور وادير المثال للتاخير نصا ولم يوجد في الاحكام تاخير صحيح وقد حصل المقصود بانه اذ ذلك اوردته هنا على انه يتعلق به
وجوب اعتقاد تاخير اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا يتصل النسخ لانه صلا الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا ينسخ بعده ولا نسخ الا بوسع طاسان بنى
فلا يتصور احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظرة ثبوت تاخير الجنة والنار دلالة لانها لما كانوا مودعين فيها كانتا مودعين موقفا
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور الى جواز نسخ ما تبدي او توقيت من الامر والنول به وهو من جملة
من اصحابنا واصحاب الشافعية وهو اختيار صبر الاسلام الى اليسر وذهب ابو بكر الجصاص الى نسخ ابو منصور والقاضي الامام ابو ديد
الشيخان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب بستر ابد الا قبل النسخ لانه في النسخ غير

الى الكذب التناقض تمسك الفرق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون والاطل ثبوت الحكم الا زمان لمعومه والاشي
ان يكون الخطاب مع ذلك مراد بالثبوت في بعض الاوقات دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذ لم يتنوع ذلك لم يتنوع
ورود النسخ المرفوع لمراد الخطاب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم منه محاربيته ان لفظ التابيد قد مراد به المباينة في المرفوع لا الدوام
القول القائل لازم فلانا ابدًا واعتنب فلانا ابدًا وظان كبر الضيفان يكون ذلك في استعمال الشئ وتبين لمعوم النسخ ان المراد
به المباينة لا الدوام وتمسك الفرق الثاني بان نسخ الخطاب المفيد بالتابيد والتوقيت يورس الى التناقض والابدان سمي التابيد
انه واثم والنسخ يقطع الدوام فيكون دايمًا وغير دائم وصاحب الشئ منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر
والدليل عليه ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعًا في الخبر كما في تابد اهل الجنة والتابيد في ان من قال يجوز فاء الحجة والقرار
والا لهما وحمل قوله تعالى خالدين فيما ابداه على المباينة الى الزين والاضلال فكذلك في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ
على الدوام في الصورتين وقوله لا يتنوع ان يكون الخطاب مراد به البعض الا زمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك
انما يصح اذا اتصل بالكلام قرينه نطفة او غير نطفة والقطع المراد من غير ناظر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة
كان والا على معناه بالتحقيق قطعًا لما ذكرنا في رد النسخ عليه في باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا الجريان لنسخ في اللفظ والمتناو
للاعتيان لان النسخ لا يورس فيه الى انه اراد به البعض بقريته متاخرة بل الحكم ثبتت في حق الكل ثم القطع في حق البعض النسخ فكا
هذا البعض بمنزلة ما ثبت الحكم في حقه بنسخ خاص ثم القطع بنسخ قوله واشترط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من
الفعل خلافًا للمعتزلة ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح تاسيها اعلم ان النسخ شرط بعضها متفق عليه مثل كون النسخ
والمفسخ عليهما شرعيتين فان الموت والعجز يزيلان التعبد الشرعي ولا يسميان نسخًا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى
نسخًا ومثل كون النسخ منفصلًا عن المفسخ متاخرا عنه فان الاستثناء والثبات لا يسميان نسخًا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيره وبعضها مختلف فيه مثل ان كون النسخ والمفسخ من جنس واحد واشترط البطل للمفسخ واشترطه كونه اخص
المفسخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المتكلفت فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يعني بعد ما حصل الامر
الى المكلف زمان يسع الفصل لما موربه فهدى اكثر الفقهاء ومات اصحاب الحديث وهو ليس بشرط لصحة وعند جماهير المعتزلة هو
شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابى بكر الصديق الشنخ الى منصور والقاضي الامام ابى زيد وبعض اصحابنا الشافعي كالصغير
وبعض اصحابنا احمد بن الحنبل وصورة المسئلة في وجه اوجهها ان يراد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب
كما اذا قيل في رمضان مجوانه هذه السنة ثم قيل في اخره لا تجوز او قيل صوموا هذا ثم قيل قبل الغبار اصبح للصوموا والثاني ان
يراد بعد دخول وقت قبل القضاء وان يسع الواجب كما اذا قيل لا تسان الفرج فليكن سبابة فقبل احضار الكل قيل له لا تجوز
او شرع في الصوم في قوله صوموا فقبل القضاء اليوم لا تعم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبداء
هو المقصود من شرع الاحكام لان المابتداء تحقيق به الاثر في ان الامر والتمني يدلان على وجههما على وجوب الفعل والامتناع عنه
لذلك انها على المصدر على العزم والفعل والمنع عنه ولما كان لفعل الفعل هو المقصود وشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن
منه موبيا الى اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد في زمان واحد لان الشرائع اذ امر بفتح وفي وقت ط على من ذلك وفي ذلك

الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والفتح من ضرورات الامر والسعي واجتماعهما بشئ واحد في وقت واحد محال مكان القول
بجواز النسخ الذي يوجب اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب الابداء والعلل لانه انما ينشئ عما لم يفعله اذ ظهر له من حال المأمور به فلم
يكن معلوما له حين ابداه على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وتسكوا بما روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمسين وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقومه على الجواز فان قيل هذا
حديث غير ثابت والمعتبر يتكرونا المعراج اصلا ومن اقربهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ
خمسين صلوة بخمسين صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه لما زادوا فيه والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد فكان لا
بخمسين صلوة على ما زعمتم لانه لا ينبغي فاعته ولم يوجد التمكن من الاعتقاد لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور
تاممة الامة بالقبول وهو كمنع التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وما قدروا الحديث كما روي اصل المعراج روي عن خمسين صلوة
ونسخها بخمسين وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من
زيادات القصاص من قولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل بهذه الامة وقد وجدته عقدا
على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل المأمور على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل فلا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل
او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامرافاقا والوجوب والعزم على الفعل اذ احضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء
صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يتبلى الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البلاء الذي يرى ان لو
ساقا قدام عباده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينباه من ذلك بعد حصول هذا المقصود
قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يحصل ذلك البلاء وان كان الامر من يجوز عليه البلاء فلان لا يحصل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبلاء في حق من لا يجوز عليه البلاء اولا والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن
لانه هو المقصود بالتكليف لحصول الابتلاء به ومعدنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد ائتمرا
اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلق هو العمل بالجوارج ولما فرع الشيخ من بيان
الشرط شرع في تفصيل النسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اهي جل الناس ومعظم ان القياس
لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور عليا كان او ضيفا ونقل عن ابن عباس بن شريح من اصحاب الشارح
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتفصيل فما جاز التفصيل به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم انما طي من اصحابه لا يجوز
بقياس الشبهة فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبت الحكم بمثل هذا القياس
يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس كثير محال النص تسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك
الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاديث قال عمر رضي الله عنه وفي حديث الحسنين كذا ان تفككت خيبر اينا وفيه
سنة عن رسول الله عليه السلام وقال طه رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان باطن الخلف بالمسح اولى من ظاهره ولكن زاي
رسول الله عليه السلام مسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ليس به ان كان قطعيا لا يجوز

نسخه به لاعتقاد الما قبل منطوقه وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاعتناء بالاثبات وان كان ظاهرا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمطابق
 المتقدم انما يثبت بشرط ما به حجة على ما يعارضه وينافيه اولو ترجع عليه قياسا غير لبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا لم
 يقتضين من القياس الرابع ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا نسخ ولا نسخ واما اعتبار النسخ باحتضين فتقويم
 دليل العقل والاجماع وغير الواحد فان التحضين بها جاز دون النسخ فكيف يتساويان والتحضين بيان والنسخ رفع وإبطال
 وما ذكره الانطاط في ضيف ايضا فان الموصف الذي به يرد الفرع الى الماهل المنصوص عليه في الكتاب واهنة غير مقطوع بانه هو
 في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المصنف مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص
 وكما لا يصلح تاسخا لا يصلح نسخا الا اذا كان قطعا فانه جاز ان يكون نسخا كذا في بعض اشهر من العادة
 خلافا لظننا به وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس قطعا كان وطينا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
 رجحانه ان حجة القاطع والظن المتأخر عنه عليه والما يصلح نسخ المتقدم واذ ازال شرط العمل به فلا حكم له فلا نسخ قوله
 وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن الاجتماع الاما ولا مدخل للراسي في معرفة نهاية وقت الحسن والقياس في الشيء
 منذ الله تعالى اى وكما قياس الاجماع عند اكثرهم الاجتماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب واهنة والاجماع عند بعض مشايخنا هم
 عيسى بن ابيان واليه ذهب بعض المعتزلة في تمسكين بما روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الامم عن الفتى الى اسدس باخوين
 ظلال بن عباس كيف تجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلا تاة السدس والاخوان ليسا باخوة فقال مجيبا
 قوله يا ظلام قد ان على جواز النسخ والاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات والاجماع المنته في زمان الى
 رضى الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشريعة موجبة للعلم كالكتاب واهنة فيجوز ان ثبت النسخ به كالتصوص بالاتباع انه
 اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به البرادة على الكتاب اللى به نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور
 العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاما وفي الشيء ولا مجال للراسي في معرفة نهاية وقت الحسن والقياس في الشيء عند الله
 ثم اذ ان النسخ حال حيوة الرسول لا تقا من على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوة ما كان ينفق الاجماع بدون
 رايه وكان الرجوع اليه موجبا في هذا والى هذا بعد البيان منه فالجواب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع
 موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده ففرقنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الاثمة رحمه الله ولان الاجماع لا ينفق
 البتة خلاف الكتاب واهنة فلا يصح ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عن
 انه ناسخ للكتاب واهنة ولا يصلح ان يصير نسخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
 وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا نسخا به لانه الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك الاجماع لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاحد الاجماع من
 كتاب او سنة او دليل كان موجودا من قبل ثم ظهر لهم كل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام
 والقدم جواز هذا الدليل للنسخ يدل على احق عند الاجماع الاول على كل سلامة اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس لان
 به لما هو المتكسب بقبلة فثمان رضى الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة قطعا فيكون النسخ

من حيث المقوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الالة المدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخرة لا ينطلق على
 الاخرين قطعاً ولم يثبت واحد منها كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير انبوتها لا مكان تقديره
 الدال على سبب اوله لم يقدّر ذلك كان لا يجمع على المحجب خطأ ويثبت كون النسخ هو النسخ ون الاجماع وكذا تسميته بسقوط
 نصيب الموثقة فلو سلم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موجهه على عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتبة
 والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانما نقول النسخ بيان
 مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبيناً وجائز ان يقول الله تعالى بيان ما يجري على لسان
 رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً وكذا الاجماع لم يجر
 ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لاخصاً ولا لاشي على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية
 مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالآخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو
 جمهور الفقهاء والمكلمين من الشافعية والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب
 بالسنة قولاً واحداً وهو ذهب كثر اهل الحديث ولما نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو
 الاول بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكروا نسخ الكتاب بالسنة استدلالوا في عدم
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اية او نسيها من غير متبادر او مشكوك فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الاية لان الله تعالى
 قال ناسخ منها او مشكوكا وهو يدل على ان البديل غير او شمل على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا انك
 بغير منه يفيد انه ياتي بغيره من الدرهم المأخوذ والسنة ليست غير من الكتاب ولا مثله ولا من جنسه لما شك لان الكتاب كلام الله
 تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال ناسخ منها وهو يدل على ان الاية بغيره
 هو الله جل ذكره وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى ما يكون الى ان ابدله من تلقاء نفسه ان اتبع الامايه
 الى اخبار الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما وحى اليه لا مبدله والتبديل على طلاقة يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضي
 الامران جميعاً ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس
 ما نزل عليهم جعل قول الرسول مبيناً للنزل فلو نسخت السنة بغيره من كونها بياناً لا لغيرها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبياناً
 لكل شيء والسنة شيء فيكون المكتوب بياناً للحكم لا لغيرها وذلك في ان يكون مؤيداً ان كان موافقاً ومبيناً للفظ فيها ان كان
 مخالفاً وما اشار الشافعي رحمه الله في الكتاب وهو شميل الوجهين وبنيته في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول
 عن تشييع الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعن هو اول قال واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فليكون يعقد
 على قوله ولو نسخت السنة بالكتاب ليقول الطاعن قد كرهت ربه فيما قال فكيف تصدق به فبعضه قول انه اى نسخ احدهما بالآخر
 يكون مدرجة اى طريقاً ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان جيل كل واحد منهم معينا ومؤيداً للآخر اولى من جيل رافعا
 وبطلان الصاحبة منها لاياب الطعن لعلنا انهم يحلون عمال يومهم الطعن واجتراح جمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في
 الصلوة حين كان بمكة ولما اوجع الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهراً ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة كان التوجه الى الكعبة حين كان بركة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس انه ثابت بالسنة بالهبة
لانه لا يتغير في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم تثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس
الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجعل شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وما ذكر
في الكتاب وهو ان نسخ احدهما لا يخرم تنسخ عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان
مدى الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يتغير ان سبب هو الله عليه الصلوة والسلام بقائه بوجه غير متعلق كما لم يتغير ان بيننا بوجه
متلو وكما يتغير ان بين محل الكتاب بعبارته لم يتغير ان بين مدى حكم المطلق بعبارته الاتية ان النسخ اسقاط الحكم في بعض
الازمان الداخلية تحت العموم كما ان تخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلية تحت العموم فاذا لم يتغير تخصيص الكتاب بالسنة
المتواترة لم يتغير نسخها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يتغير ايضا ان تيسر الله تعالى بيان ان العلم بتبديل المصلحة كما لم يتغير ان
بيننا الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو علم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك
ليس تنسخ عقلا ولم يرد منع بعده جوازه ايضا لان ما لو اسن الايات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقوله في مدرجة
الى الطعن فاسلان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول ان
يتاقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا
ما نحن فيه وهذا لا علم بالمعجزات الدلالة على الصديق رسالة وانه مبلغ وان اجمع من عند الله تعالى فليمنع الطعن مجال
واما تمسكهم بالايات ففاسد لان المراد بالتحية وهو النخبة فيما يرجع الى مراقف العباد ومصالحهم وكذا اما الممانعة لا للخيرة والممانعة
في العلم وقد يكون حكم السنة النسخة خيرا مثلاً الحكم الاية المنسوخة في المصلحة والثواب نحوها وذلك نسخ الكتاب بالسنة ليس
بتبديل حكمه نفسه بل بوجه من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله التبين لتبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا
ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسئلة التي هي اكثر من اية اية بايات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت
بقوله تعالى ان كين منكم مشرون صابرون يعلموا ما يتبين لوجوب ثباته لا يتبين بقوله عز اسمه الان خفت الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفاء الاية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور وفروها فقد اذ
لمح في زيارة قبره ولا تقولوا هجر او من لم الاصابه ان تمسكه فوق ثلثة ايام فاسكوه مابدا لكم وقزقوا فانما هيبكم لتبشع
به موسرهم على معركه وعن النبي في الداء والخفتم والمنزف والنقية فاشربوا في كل طرف ولا تشربوا سكراد ومثال نسخ السنة
بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم على رونسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات
فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على اباح الله
تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة وحي
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاسم الامام ابو زيد لم يوجد في كتاب الله نسخ بالسنة الا بطلان
الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما يقوم
بمعنى للصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان لمدة والوقت وما فرغ من تفصيل التناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ للكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة ونسخه نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله بنسخ فرضية صوم عاشور
اما الاول فنسخ من القرآن في حياة الرسول كالتلاوة وصرف القلوب عنه على ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم او تقرأ ثم تسيه فلم يكن اى لم يبين منه شيء لما منع الله تعالى من قلبه ذلك
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حياة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى منعك فلا تشع الا ماشاء وهذا اذا لم
يتصور النسيان لا يحلوا كراستنا ومن الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز إطلاقا للمصلحة
وبعض الروافضة لانه تعالى قال انما نحن نزلنا الذكر وانما له الحفظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ الدية فانه تعالى من ان
يحميه نسيان او غفلة فنعرفنا ان المراد الحفظ الدينا فان الضياع محتمل منا قصد الما فعله اهل الكتاب والخطبة والسيان يتجهان
منا لكل واحد منهما يغيب الحفظ الا ان يحفظ الله تعالى فان خبره هو كما حفظ لما انزل على رسوله عن التنزيل والحواس القلوب صيانة
للدين الى اخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الانداس ما وذا باب حفظ من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
الحكم دون التلاوة ونسخه هو نسخ التلاوة دون الحكم فصيحان عند الجمهور من الفقهاء والمحكمين وانكرت فرقة كشاذة من
المشركه الجواز في القسمين بتسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمضاه اذا ابتداء يحصل به النص وسيلة الى هذا المقصود فلا
يتجه النص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يتجه بسقوط الصلوة بالجميع والحكم ثابت
بالنص لا بغيره فلا يتجه بدنه كالمالك الثابت بالبيع لا يتجه بدون البيع بان انسخ وتمسكت بالتمتع في القسمين بالمعقول فان
الايداء باللسان للزنا وامسك الزواني في البيوت والاعتداء بالحول للمتن في عناء وجهها وتقديم الصدقة على نحوى الرسول
والتمني بين الغدنة والصوم ومسألة الكفار وقيام الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء التلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز النسخ احكام دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فنهضت عنه نصيام ثلاثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس فافطر عدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابى وقاص ولله او تحت لام فكل واحد من هؤلاء
رواية عمر بن الخطاب عن الشخ فاشيخه اذا دنيا فارجموها البتة كما لا من استانتخت تلاوتها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم
الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته القلوب هو لا وبقيت احكامها لم تحفظ ونظم بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو خير الوعا
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان انظم حكمين اى
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ترتيب
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الخائف والحب ونحوهما
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلية ودون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان ينتسخ ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا حكمه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبين
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنظر
فلا يتجه بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء سبب الموجب له فانسخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لأن بالزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق والبعض حكم الوجود فيعلم يجب حملها على كماله لانه لا يلزم الوصف بالجزئي حتى ان المضاهة اذا مرض بعد ما مضى شهر اظلمت لتبين مسكنها لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة الفقه العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقبلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكاة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشيء من غير تغيير للاصل واختلوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متأخرا عن المزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة مشروط الايمان في رقبة كفا وزيادة التقريب على الجدة في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورد الشهادتين في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا للقرآن فقال عامة العراقيين من شأننا واكثر المتأخرين من شأنهم وبارنا رحمهم الله انما يكون نسخا معنى وان كان بيانا بصورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انما لا يكون نسخا واليه ذهب بعض اهل الجليل وابو اشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغير اثره عما بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعة الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التقريب في حد الزنا زيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ومودا الشرع بهاد اكلية ذهب الغزالي وعبد الجبار الهذلي من المعتزلة واشترطوا ان يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور تخبر الواحد القياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخا عندهم يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال ان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقتها نسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تعديل ورفع الحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتفريق ضد البرع فلا يكون نسخا الا بالبرع ابن الحاق منقحة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون متحققة الاكفارة في الكفارة واجاز النسخ بالجدة لا يخرج الجدة من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التعريب ضم حكم الى علم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى عجزا عن الفاعل ونسبته وشهد له شاهدان بالف واخران بالانكسار حتى يقض له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الآخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشورا به لارفعه فثبت بهذا ان الزيادة لا تترس لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضح ان النسخ انما ثبت ليدل متأخر مناف للاول سميت لودر واسعا لا يمكن الجمع بينهما لثانيها وهما ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافية له فكيف ثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا واجح من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم بائدا حكم اخر هو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانا ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بالاتيان بان يطلق عليه الاسلام من غير نظر الى قيد والتقييد من غير مقصود من الكلام على مفادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج عن العدة بمباشرة ما وجد في القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا اصاب المطلق مقيد لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بنبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتناقض فان كان الاول يستلزم المحذور او القيد والثاني يستلزم عدم المحذور بانه اذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له محذورة يوضح ان المطلق معنى صائغا صارا لان مطلقا قبل التقييد بعض التقييد اشتمال المتكلم على معينين احدهما مادل عليه المطلق والثاني مادل عليه المقيد بالمتكلم

حكم الوجود فيما يجب قتالهم تعالى الى ليس لبعض يجب قتالهم تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملية لوجه ولا حكم
وجوده في نفسه بدون انضام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجزا ولا بعض الفجر بدون انضام الاخرى اليها
وكذا المظاهرة اذا صام شهر اثم عجزنا طم غلغلتين سكتنا لا يكون كفرا بالطعام ولا بالصوم وكذا الواقيم لبعض الحمد على الزانية لا
يتعلق بشيء من احكام الحمد من ظهرة الحمد وودود وخرج الامام من عبادة اقامته الواجب وسقوط شهادة القاذق اذا كان حكم
حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المصلحة وان كانت بيانا بصورة وانما قيد
بقوله فيما يجب قتالهم تعالى احترامهم يجب قتالهم فانه ما يقبل الوصف بالقرصة ثبوتها كما بينا فيما اذا ادعى القاذق وخمسائة
واذا ادعى غيره ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التمسك لا يكون لبعض فيه حكم الوجود كما لا يبيع كما كان عبارة عن الاستجاب والقبول جميعا
لم يكن لاحد اثنين حكم الوجود بدون الاخر لوجه قوله وهذا لم يجعل ملائمة قراءة القاسمة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لان زيادة
على النص في ايراد زيادة النسخة من زيادة البركة وزيادة الطهارة شرطان في طهارة الوضوء وزيارة صفته الايمان في رتبة
الكفارة بخبر الواحد والقياس الى لان الزيادة على النص نسخ لم يجعل ملائمة قراءة القاسمة ركنا في فرضنا في الصلوة بحيث لا
يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون القاسمة
فكان تعيين القراءة بالقاسمة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بالقاسمة
الكتاب وايدى زيادة النسخة من زيادة البركة لم تجز وزيادة النسخة وهو تعريب عام على كل الذي هو حد الزيادة
بالبركة لان النسخة اذا صحح بالجلد بغيره لم يبق الجملية بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس لبعض حكم الوجود كما قلنا
فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى في الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد
وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الى حد الزانية البكر كذا او احذر بقوله حدا من النسخة سياسة فانه يجوز اذا راي
الامام المصلحة فيه لزيادة الطهارة بشرط ان الطواف احيى وان تكون الطهارة شرطا في الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة
على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت ايتين بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة
الا ان الله تعالى ابلغ فيه الخط في زيادة صفته الايمان في رتبة الكفارة اى بزيادة صفته الايمان شرطا في رتبة الكفارة
اى كفارة اليمين والطاهر هو قوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخرى فخير الواحد في الصورة
الاوليين ما ذكرنا وصف الصورة الاخرى ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام بقرينة ثوب وقال على من قبة يعني من الكفارة افترق بيني
ان احققا فاستخبر رسول الله عليه السلام فوجدوا مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فاتمناه عليه السلام ثم امره بالاعتاق وتعليل
تعليله بكبرها مومنة يدل على ان الايمان شرطا فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في الكفارة القتل لتفصيل
المومن قتل المرق الذي هو اثر الكفر فيشرطه في سائر الكفارات لان لكل غيب واحد على مريته الا ان يشترط زيادة على
النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذي يوصل في السنن افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه اربعة ام
مباح وتجب وواجب وفرض وفيما قسم اخر وهو الذلة لكنه ليس من هذا البيان في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يحلوا من الاقوال
بيان انه ذلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قاله اصحابنا ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على حته يقتضيه

بأنه ايقام على تلك الحجة والمعلم على أنه جنة فعله فله على أنه متناول لافعاله وهو الاباحة ان الاجتماع اصل فوجبه
 به يقوم دليل خصوصته وتبين بالنسبة لافعال الجنة عليه السلام لانها طريقتة وبجبهة فليحق بيان احكامها بهذا الباب ايضا
 على من بالنسبة لصفة دائمة على وجوده لبعض افعال النائم والساعي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة دائمة على وجوده
 كسائر افعال المكلفين وانما تنقسم الى حسن وقبح واحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والمقبح منها ينقسم الى محذور
 ومكروه والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه من
 غير الانبياء من بني آدم لكن لا يصح وقوع ما هو محصية من الانبياء عليه السلام فانهم عصموا من الكسائر عند عامة المسلمين ومن
 الصغار عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يصحوا عن الزلات فبقيت ان المراكز من افعال النبي عليه السلام هي ما يقع من قصد
 لان ما يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والافعال والاعمال لا يصح للاقتداء به ومنه بيان احكام ما يصح الاقتداء
 به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وبه اسم الفعل محرم غير مقصود في ذاته للفاصل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصد
 فلم يوجد القصد فيها الى حينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل لمن زل في طريقه ولم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد
 القصد الى المشي بخلاف المعصية فانها اسم لفعل محرم مقصود لاجل الفاعل الكان اشيع قد اطلق اسم المعصية على الزلة
 مجازا والزلة لا يخالف عن اقران بيان بها انها زلة اما من جهة الفاعل لقوله تعالى اخبار عن موسى عليه السلام حين في كز
 القبط فقلته قال هذا من عمل الشيطان اى ينج غيبه حتى ضربته فوق قتيلا فافاناة اليه تعصيا او من الله تعالى كما قال عز وجل
 معصاهم رب اى بالكل الشجرة لتسمنه عن الاكل منها فوعى اى اخلاء حيث طلب الملك ولقد بكل ما نهي عنه واذا كان
 البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن ما نحن بصدد ذكره ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون
 بيانها في الكتاب وهو تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة بلا خلاف وقد يكون امتثالا وتنقيذا لامر سابق وهو تابع للمر
 ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب فليكون مختصا به عليه السلام لوجوب الفهم والتعبد والاباحة الزيادة على الاربع في النكاح
 والاباحة من الغنم وخمس الخمس هو ما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام
 فالجمهور على ان امته مثله في الايمان بشئ ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل مخصوص وقال ابو الحسن الكرخي مرج
 من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحابنا الشافعية انه عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
 اليه فيه وان لم تعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كما ذكر الامام ابو اليسر فانكا
 مرجع القرب فاختل في قال بعضهم يحيا التوقف فيه فلا يحكم فيه بشئ وثبت لتاخره متابعة حتى يقوم دليل بين الوصف وثبت
 اشركه واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحابنا الشافعية كالحزالي والى بكر الدقاق والى القاسم بن كج وقال مالك و
 شريح من اصحاب الشافعية وابو سعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه عليه السلام
 وفي حقه وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة سنة في حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعا
 فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه ففعله في حقه عليه السلام ولا يكون لنا اتباعا
 الجمهور وان لم تعلم صفة فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاسم الامام ابو زيد

والمصنف وجه قول الواقعية ان فعله عليه السلام محتمل وجوبه بالوجوب والدرب والاباحة فقبل معرفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
 الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والتقوى او لم يكن على الوجه
 الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر مطلقا ولم يكن من اجل انه فعله بان على رجلان النظر مفردين امتثالا للامر لا يكون متتابعة
 فرفقا للمتابعة لا تكون قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون افضل مصلية في حق النبي عليه السلام ولا يكون
 مصلية في حقنا فقد اخرج له ما لم ينج لنا مثل صل التسع وصفه المتمم وجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الفجر واذا كان
 كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشبهة واجتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص المعتبرة
 لحاجة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلمكم تتقون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون
 الله فاتبعوني يحكيكم الله فان هذه النصوص واشباهها توجب اتباعا مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكثر بان
 الاباحة هي المتابعة في حقه بيقين لثبوتها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غير الابدليل لوقوع الشك فيه ولما
 ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الابدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحته لبعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاكته
 الامة اياه في البعض وهذا الفعل محتمل الوجوبين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجوبين ووجه القول المحذور هو
 قول الجصاص اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقنهم في رسول الله
 اسوة حسنة فهذا تخصيص على جواز التماسه في افعاله وقال الله تعالى فلما قضي زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين
 حرج في ازواج ادميائهم فيه بيان ان ثبوت اصل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نفس على تخصيصه فيما كان
 هو مخصوصا به لقوله خالفته لك من دون المؤمنين وهو الكناح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله وليلا للامة في الاقدام على مثله
 لم يكن لقوله تعالى خالفته لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وبذلك ان الرسل انهم يتفقدون
 بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل بهذا في كل فعل يكون منهم بصفة
 الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذا الحاجة تاسية اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسلوك من البيان
 بعد تحقق الحاجة اليه دليل لثبوتها في كل بيان اختصاصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة استه فالحاصل
 ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشراك لغرض وعذابي بذكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية لغرض و
 الغرض لا يثبت الابدليل ثم اشير رحمه الله قسم فعاله القصديتة سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومحب ومباح متبا
 للشخصين فمن الاسلام خمس الائمة رجما الله وقسمها القاطن في الامام ابو زيد وسائر الاموليين على ثلثة اقسام واجب ومحب
 ومباح واذا بالواجب الغرض وهو اقرب الى العوالب لان الواجب الاصطلاح اثبات بدليل في اضطراب ولا يصور ذلك في
 حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها وميند يتحقق فيها
 الواجب الاصطلاح في حقه بيقين وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتيسر بالنسبة بيان طريقة رسول الله عليه
 عليه وسلم في اطوار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والعيص عندنا انه كان قبل الاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الوجود
 فيما قبله به وكان لا يقر على الخطا فاذا قرع على شيء من ذلك كان دلائله قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البهات

بالرأي وهو طريق الالهام فانه محبة فاطمة في حقته وان لم يكن في حق غيره هذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان من بين الامام
بالوجه وان ذلك المنصب لم ينقص به لانه بعث فيها لما اوجبه اليه من الشرع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من جملة
الاشركة لا عذرية بلا عذرية واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشترية واكثر المتأخرين كون
الاجتهاد خطأ للنبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الأصول كان لا يعمل في احكام شرع بالوجه والراي
جميعا وهو مستقول من ابي يوسف فمن اصحابنا وهو مذنب بالكل والشافعية وعامة اهل الحديث وقال كثير اصحابنا بانه كان متعبدا
بانتظار الرأى في حادثة ليس فيها راي فان لم ينزل لوجي بعد الانتظار كان ذلك دالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بمقدرة نحو ثلثي نوت الف من ذلك يختلف بسبب الحوادث تسلك الطريق الاول بقوله تعالى وانه يطلع عن
النبي ان هو الاوحي يوحى اخبرانه لا ينطق الا عن وحي واحكام الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخل تحت النطق وبان
النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد راي العباد ومحتل للخطا فلا يصح نصب شرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصيبه لا الى العبادين ان المصير الى الراي الذي هو محتل للخطا انما يجوز عند الضرورة حتى لم يحرج الا
بوجود النص الضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حق اهل البيت ولا في حق كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغاله
مع وجود النص تمسكت العامة لقوله تعالى فاعبده وايا اولي الابصار امر بالاقتداء بما لا ادلي الا بصارا اذا المراء من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم اشتغالا فكان اولي هذه القضية وبذلك
تحت الخطاب وبجديت الحديث انما يشهد انه عليه السلام اعتبر فيه دين الله كدين العباد وولكي بيان بطريق القياس بان الاجتهاد
يبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اتمل الناس في ذلك حتى كان يعلم بالمشا
الذي لا يعلم احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق بالحكم والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعنه عن ذلك لانه
نوع حرج وذلك لا يلحق بعلومه ورجحه مع اطلاق غيره فيه وجبه القول المختار ان النبي عليه السلام كرم بالوجه غالب احواله لانه
لا يخفى عن الوجه والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص انتظار الوجه لاحتمال مصابة النص بنزول الرأى كما وجب على
المتميز طلب الماء في موضع يريه وجوده فصار انتظار الوجه في حق كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المتفكرين
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوجه باقيا فاذا خاف ان تبوءت الحادثة بلا حكم فميزد ينقطع طمعه عن الوجه فيجوز بالرأي
ثم اجتهاد عليه السلام لا يتمل الخطا عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا تدينكم الا بما سمعتم ولا يؤمنون حتى يحكموا
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم خراجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطا فيه لكان ما يورين باتباع اخطاؤهم وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يتمل الخطا بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنكم لما اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاؤهم في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يتمل القرار على اخطاؤهم كما ذكرنا انه يورى الى الاعراب اتباع
اخطاؤهم فاذا قرء الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فوجب علم اليقين ان النص فيكون مخالفة حراما وكفر اجمالا
اجتهاد وغيره من الامة حيث يجوز مخالفة اجتهاد اخر لانه احتمال اخطاؤه والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد وان كان الحق لا يعودهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال اخطاؤه

في اجتهاد غيره وحيواى الاجتهاد في اية قطعه من النبي عليه السلام وكون فيه نظير الامام و هو القذف من القلب من غير
 في نصح استدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام بحجة لا حجة مخالفة بوجه للتبيين بانه من عند الله تعالى وعصمة
 من القرار على الخطاء والامام غيره ليس بحجة اصلا لزال التيقن والنعمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك بعضهم بقوله تعالى
 وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فافسادا ولا دليل فيسقط موقع النزاع فانه نزل في شأن القرآن واما ما روي في
 انه افتراه من عنده فكان مضاه ان ينطق به قرانا فوحي لا من هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراءى بالجمهر
 فلا نسلم ان اجتهاده مع التفسير عليه ليس يوحى بل هو وحى باطن لان تفسيره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى
 ابتداء قوله وما تمحصل بسنة نبينا بشرى من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار ليزننا على ان
 شريعة رسولنا لما يقين الى بعث النبي عليه السلام وصدت شريعة له لما سئله كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى
 بنبيه بشريعة من قبله من الانبياء وقيامه بالاتباع ما يجوز ان يتعبد بالنبي من انبائهم وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان اصحاب
 العباد قد يتوقف فيجوز ان يكون في مصلو من زمان النبي الاول وكون الثاني ويجوز طسنة ويجوز ان يكون مصلو من زمان
 الاول والثاني ويجوز ان يختلف الشرائع ويتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما ان عليه السلام بل كان
 متعبد بشريعة احد من الانبياء قبل المبعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبت بعضهم متوقفين فيه ايضا
 فقليل كان متعبد بشريعة نوح قبل بشريعة ابراهيم وقليل بشريعة موسى وقليل بشريعة عيسى وقليل ما ثبت انه شرع وتوقف فيه لبعضهم كالغزالي
 وعبد الجبار وحمل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد الثاني ان النبي عليه السلام بعد المبعث وامتته بل كانوا استعبدوا بشريعة من تقدم
 وفي سئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وجماعة اصحاب الشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبد بشريعة من
 قبلنا من الانبياء وان كل شريعة تثبت للنبي فيه باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتسخ نفسه
 هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان ثبت لنسختها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب
 الشافعية الى انه عليه السلام لم يكن متعبد بشريعة من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاة او مبعث نبي اخر الا ما يحتمل التوقيت في
 الانتسخ فقل هذا لا يجوز اهل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالنقل من شريعة من قبلنا فيما لم يثبت انتساخ
 على ان ذلك الشريعة النبوية ولم يفصلوا بين ما يصح معلوما منها بنقل بل الكتاب او بما رواه المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين
 ما ثبت من ذلك بيان في القرآن والسنة وذهب اكثر شائخنا رحمهم الله منهم الشيخ ابو منصور والقاسم الامام ابو زيد والشيخان
 شمس الامتة وفخر الاسلام وجماعة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او بيان من الرسول
 يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل بل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل حجة
 للعلم على انهم حرروا الكتب فلا يعتبر نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول المعنوم من جملة ما روي في
 وكذا لا يعتبر قول من اهل العلم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا اجماع الفرق الاول بقوله
 او ليكن الذين همى الله فبهديهم اقمنه امر النبي عليه السلام بالاعتقاد بصدق الانبياء والهدى اسم للايمان واشرايع جميعا لا
 الا بته او يقع بالكل يجب عليه اتباع شريعهم وبقوله تعالى ثم ادجننا اليك ان تتبع لاهلهم خفيها والامر لهم به واما ان الرسول الذي

واحتياطاً في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى وكل جعلنا منكم شرعة ومنها ما لم ينزل على نبي منكم من قبله من الله ما لا يعلمون
 شرعية للتأخر قوله وإلّا يفتقر إلى ما لا بدرك بالقياس قال أبو سعيد البرقي تعليداً للصحابي واجب تترك بالقياس
 لاحتمال السماع والتوقيف لفضل أصابتهم في نفس الراي بشهادة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه وقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز
 تعليل الصحابي إلا فيما لا بدرك بالقياس وقال الشافعي لا يعلل أحد منهم وبذلك الحلفان في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف فان ثبت من غير أن ثبت
 بلغ غير قابلية مسأله وإما أن يختلف في شئ فالحق لا يبعد وأما ما يليه من لا يمكن لأحد أن يقول بالراي قولاً خارجاً عن قائله ولا يسلط بعض
 البعض بالتعاضل لا تعين فيه الراي لم تجز الحجة بينهم بالحدوث المرفوع عن العمل بالقياس ما لا يمتنع فان رجع في القوي يجوز تعليله عند بعض شيوخنا
 خلافاً للبعض لأن شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسبان لمحق بأقسام السنة إذا الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا يمتنع
 أن يوجب الصحابي ما لا يمكن أو حاكم أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر إنما الحلفان في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
 فقال أبو سعيد البرقي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا أنه حجة وتعليله واجب تترك بقوله أو يذهب بالقياس
 وهو مختار الشافعيين وأبو اليسر والمصنف وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في أحد الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال أبو الحسن
 الكرخي وجماعة من أصحابنا لا يجوز تعليله إلا فيما لا بدرك بالقياس واليسيل القاضى الإمام أبي زيد على ما يشير إليه تقريره في التقويم
 وقال الشافعي رحمه الله في قوله لا يحد يد لا يعلل أحد منهم وإن كان فيما لا بدرك بالقياس واليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوزه
 التعليل وإن كان لا يوجب والتعليل تابع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل متقفاً للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا
 المتبع جعل قول نصير أو فعله قناعة في غنائه من غير مطالبة دليل فقلنا لا يكون تابع الصحابة تعليلاً حقيقة لأنه عمل بالدليل حتى
 التعليل ما لا ينفي إلا أنه سمي تعليلاً باعتبار الصورة تمسك القائلون به بهم جواز تعليل الصحابة بأنه قد ظهر فيهم القوي بالراي ظهور
 لوجه لا إنكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ وكسائر المجتهدين الاتية أنه كان يخالف بعضهم بعضاً
 ويرجع الواحد منهم عن فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس إلى قوالهم ولولم يكن محتملاً للخطأ ولما جاز لهم المجازفة بأرأسهم وأوج
 عليهم دعا والناس إليه وقد قال ابن مسعود إن أخطأت فمئة وسن الشيطان وإذا كان قول الصحابي محتملاً للخطأ ولم يجز للمجتهد آخر
 تفاسيره كما لا يجوز تعليل التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولأن قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة لكونهم أعلم وفضل من غيرهم
 لما يدرهم التنزيل وسماهم التأويل وقوفهم من أحوال النبي عليه السلام ومراعاة كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان
 قول الأعلام والافضل صحابياً كان أو غيره حجة على غيره لوجود العلنية والامر بخلافه إذ ليس للمجتهد تعليل من هو أفضل منه ثم الشافعي
 لم يفرق بين ما لا بدرك بالراي من المقادير ونحوها وبين غيره لأنه يجوز أنه انما افترق فيما لا بدرك بالقياس لخبث ظنه وليل ولا يكون كذلك
 ومع جواز أن لا يكون دليلاً لا يلزم غيره كالاكتفاء لما احتمل أن لا يكون دليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر لأنه ان كان قول التابعي
 وسائر المجتهدين فيما لا بدرك بالراي ليس بحجة مع أنه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وقرق أبو الحسن الكرخي ومن
 تابعه منها فقبل قول الصحابي فيما لا بدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم إذ لا يظن بهم المجازفة منه القول ولا يجوز أن يحمل قولهم
 على الكذب فان الدين انتقل إلىنا به وإيتم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك مبطّل وإيتم ولا دخل للراي
 فيه فتعين السماع وصار فتواه فيه كرواية عن رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لأن احتمال اتصال

قولہ السماع یكون بواسطة تلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبہذا لا یثبت السماع بوجہ قائلہا بغير
 فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعاً عن السماع الما اذا ظهر دليل فيه
 وهو الراي ولم يوجد في غلاته الا انقطاع بالاعتمال اليه اشير في التقدمة على ان لا نسلم ان الفتوى فيها لا بد من دليل
 فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا بد من دليل للراي فيه قلنا
 انه سبب في نقل وجعلناه حجة وايضا ولكنه لم يثبت واجتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى ولما سألنا
 الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لم يسمعوا من احد منهم ولا سألوا
 التابعون لم يسمعوا من احد منهم باحسان من حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الفتوى التي كانت في ذلك الوقت
 لان في ذلك استحقاق للمعنى بالكتاب والسنن لا بالاتباع والصحابة وذلك انما يكون في قول واحد وهو قوله
 يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الله في اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق للمعنى فانه ان كان يستحق للمعنى
 بالاتباع لبعض يستحق للزم تبرك اتباع البعض فتوقع التعارض فكان النص وليلاطة وجوب تقليد بعضهم اذ لم
 يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في المتن ان ولا لمعقول وهو من وجهين كما اشير اليها في الكتاب احدهما ان احتمال
 السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الثالث من حاله انه يفتى بالخبر وانما يفتى بالراي عند الضرورة
 تشاور القراء لا احتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا يفتي بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن
 الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق الفتوى كما كانوا يستندون الى النبي عليه السلام لان الواجب
 بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقيداً على الراي الذي ليس
 عند صاحبه خبر يوافق الفتوى فانه كان تقديم قول الصحابة من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القائلين او
 الثاني واليه اشير بقوله والفضل لصاحبهم ان قوله كان حسا وراعي المراسم في الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم كانوا
 طهرين رسول الله عليه السلام يستعملون احكام النجوى وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحكم
 التي تينير باعتبار الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
 وزيادة احتياط في حفظ الاماير والاضابطا والتايل بالانص عندهم فيه غاية التامل والفضل درجة ليس
 ذلك لغيرهم فبذلك المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الراي من متاخر اظهر لاحدهما نوع ترجيح
 وجب للاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الراي الواحد منها وراي الواحد منهم وجب تقديم رايه على رايها
 لزيادة قوته في رايه من الوجوه التي ذكرنا باذبحا وذكرنا خارج الجواب عن قوله انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان
 سلمنا ذلك ولكن ليس في الدلائل المحتملة على غلط واحد فان خبر الواحد مع احتمال مقتضاه للقياس وكذا
 قول الصحابة رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصحابة المذكورين قبل اليسر ان تاويل الصحابة للنص لا يكون مقوماً
 على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذا الاحوال وكذا في الفتوى بالراي قلنا التاويل يكون بالتامل في وجوه
 اللغة ومعاني الكلام ولا حجة لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يفتي من سماعه اللسان يفتي

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي هي اصل في احكامهم ثم شرح وذلك يختلف باختلاف
الاحوال ولا جلة ظهرت لهم لزمية بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهد منهم بين الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الخلاف اسي اختلاف المذكور
في كذا ذكر في الميزان ووصورة المسئلة اذا اورد قوله عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتراك فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع به
البلوى والحاجة لكل ولم يكن من باب ما شتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عنه غيره من الصحابة خلاف
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جهة الاشتغال بحالة ولا يحتمل اخبار بان كانت اسحاجة والبلوى نعم العامة واشتهر
مثلهما فيما بين اخصاء ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فاحتق الاليع وادقوا لهم
الى آخر ما في ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اذا اورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره
تسليم ولا انكار واد لو كان ووده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بخلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره واد انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالراسي وذلك يجب الترجيح او العمل عند
تعدد الترجيح بانها شار و عدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال
فيما قالوا ضرورة تعدد اجتماعهم على الخطأ وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول انما خرج عن اقوالهم خطأ برقين فيكون مورد الاستقطا
البعض بالبعض اسي الاستقطا بعض الاقوال بعضها والالطلب فيما يارخي ليعمل بالآخرنا سحالا للتقدم لا تختم لما اختلفوا واد حقا
بينهم بالسماح من النبي عليه السلام تعين وجه الراسي والاجتهاد في اقوالهم محل القياس اسي محل القول الصحابي محل القياس صصار
لعارض اقوالهم كعارض وجوه القياس لا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان المكن في الاعمال بالجملة بانها تارة
بشهادة القلب قوله واما التابعي فكذا اجمعون التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهمهم في الراي كان مثل سائر
ايمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده اكان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري رة وسعيد بن المسيب رة و
النخعي رة والشيعة وشرية ومسروق رة وعلقمة رة فمن ابي حنيفة رة وايتان احداهما رة قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال اجتهدوا هو
الطاهر من المذنب والثانية ما نقل عن النوازل ان كان من ائمة التابعين رة احمهم في الفتوى وسوغوا الاجتهاد فانا اقلده لا تختم لما
سوغوا الاجتهاد وراختم الصحابة في الفتوى صابر تسليمهم رة احمهم الا ترى ان عليا رة تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله
ولاه القضاء مخالف عليا رضي في رد الشهادة احسن رضي الله عنه اذكر القرابة وكان من راسي على منجواز الشهادة لابن ابي علف
مسروق ابن عباس في المذنب بذج الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما وجب ابن عباس في فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق
سل ابن عمر رضي الله عنهما مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير رة واد علم رة سني او كان السن بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة
فقال سلوا عنها سولانا احسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعتدونهم من جملة من اعلم لما
كان كذلك جب تقليدكم تقليد الصحابة رة في قول الصحابي انما جرحتم الاحتمال السماع ولفصل صابتم في الراي بركة
صحبة النبي عليه السلام واذ انك مفقودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد واد احمهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكره اسن للشد
لان غية ذلك انهم صاروا مشكوك في الفتوى ورا احمهم فيها وان الصحابة رة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي
عليها وجوب التقليل وجوازها من احتمال السماع وشايد احوال التميز بل بركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مفقود في حكمه صلا فلا يجوز

تقليد هم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشيبه والحمد لله رب العالمين

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو الغرم ليقال اجمعت على كذا اذا غرم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم من امره عليه وقوله عليه السلام لا يصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يجمع عليه الاتفاق ايضا ومنه قوله اجمع المقوم على كذا لا ينفقوا عليه والفرق بين المجمعين ان الاجماع بالمعنى الاول تصور من واحد بالمعنى الثانى لا يتصور الا من اثنين فما هو هذا في اللغة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامم في كل عصر على امر من الامور فاري بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول او الفعل واذا طبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين بالامم لم يستوفى للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة والاتفاق بعضهم وقوله من هذه الامم المجتهدين من ارباب الشرائع السابقة وقوله في كل عصر عن اربابهم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهد كل جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول الفقهاء المجتهد جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون تناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما هو على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا فانما من اعتبره موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراس فشرط فيه اجماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف به فاحدا الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اليه من هذه الامة فقوله من هو اليه يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراس دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراس اى فيصير باسعاد ما نفعه من مقطوع بها عند عامة المسلمين من اهل الامور من لم يجعله حجة مشتمل ايسرهم النظام والقاشالى من المعتزلة والخواج وكثير الروافضيين متمسكين بان وقوعه شغل لانه لا يمكن ضبط اقوالهم العلم اوسع اثرهم وتبعوا به اهل التمسك ان اهل العقيدة لا يعرفون اهل العلم بالمعنى الا بالمشقة فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في احوادث ثبتت ان سقوط قول الامة باجمعهم في احوادث معتزلة وكيف تصور اتفاق اربابهم في احوادث مع تفاوت الفطن والقراخ واختلاف المذاهب المطالبين اخذ كل قوم بزمانهم اساليب الظنون فيكون تصويروا حجة في احكام المظنون بمنزلة تصويروا العالمين في عصر يوم على قيام او تعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا كما هو جازم يدعى الاجماع على الاخبار المستفيضة بوجوب دعوى الاجماع بمقتضى الاحكام والاشارة الى ما يمنع عن النقل خاصة اذا كانوا من غير باحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما يخفى من الظن لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يوافق اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد يطل جميع ما ذكره بالوقوف فاما العلم على الامر فيه باجماع الصحابة على تقديمه من القاطع على اليس كذلك وباجماع جميع ائمة في اختيار التسمية في الصلوة باجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغيره في الوقوع دليل احواله زيادة وتمسك العامة الكتاب السنة والمعقول اما الكتاب فيكون بشايق الرسول من بعد ما تبين بالدنيا وتبع غير سبيل المؤمنين قوله تعالى ونصليهم وجدا متمسك بانه تعالى نوحه على متابجه غير سبيل المؤمنين كما نوحه على مخالفة الرسول عليه السلام وسبيل المؤمنين في سبيل النار والسبيل له اختيار الانسان لنفسه قولا وعملا ولم يكن ذلك محرما الا لوقوعه عليه ولما حسن الجمع بينه وبين شيايق الرسول في الوعيد لا يمكن الجمع بين الكفر وكل اخبر المباح في قوله لا ادرى من استعمل غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا يستعملون غيره من سبيل المؤمنين من قوله عليه السلام في قوله تعالى

فما ثبت التوجه بها اذا المعلق بالشروط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشقة بانفرادها بسبب استحقاق الوعيد لقول الله تعالى
 ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا انفسهم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لم يكن
 ان لا يكون المشقة بانفرادها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشقة بانفرادها سببا كان الاتباع بانفرادها سببا ايضا
 لا يوجب سببا لم يبق له ذكره فائدة وصار لقول تعالى يا الذين لا يؤمنون مع الله لما اخذوا يفتنونكم انفس التي حرمت الله الا بغير
 الاذن ومن يفعل ذلك يلق انما يلقى ان كل واحد من هذه الامور الثلاثة سبب للآخر وقيل تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله
 وكونوا مع الصادقين فجهلتمسك بربانه تعالى اسرنا نكون مع الصادقين والمصادق هو الصادق في كل الاشياء
 انما كان المراد هو المصادق في البعض منهم من الامور بموافقة كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
 امر بالتألف في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاهیة والتعليل ثم نقول ان لك الصادق في كل الامور التي يحتمل التألف
 كل الامور ما جمعه الاله او بعضه والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة بما جمعه
 اعيانهم وقد نفي القدرة انما لا يعرف احد القطع فيه بانه من الصديقين ثبت ان الصديقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الاله
 وذلك يدل على ان الاجماع حجة وما السنة فما ظاهرت الروايات عن الرسول عصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على ما
 اتفقت من الصحابة لقوله عليه السلام لا تجمع امة على الضلالة او على ضلالة لم يكن امة يجمع امة على ضلالة وفي كل حال اراهم اسلموا
 حسنا فوعدناهم حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع رقبته الاسلام عن عنقه الى غير ما من الاحاديث التي
 لا يحصى كثرة ولم تنزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير
 خلاف فيما لا تكبر الى زمان الخلف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثرة مع تكرار الزمان واختلاف احوالهم
 وهم ودوامهم مع كوننا مجبول على الاختلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع عن غير ان بينه
 احد على فساد والاطالة والخطا والنكبة فيه واما المعقول فحيث قد ثبت بالدليل القطع ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة
 يوم القيمة فتحت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمع الامة على حكمها او لم يكن اجماهم موحيا وخرج عن حكمهم
 ودفعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن احوالهم فقد انقضت شريعته فلا يكون شريعته كل ما دأب فيؤدى الى الخلف في
 اجتهاد الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لو يؤدى الى المحال قد اعتبروا على هذه
 الادلة بوجوده وقد ذكرنا بعضا من اجوبتنا في الكشف فلما نطول هذا الكتاب بذكر ما يختلف القائلون بان الاجماع حجة فمن يعقدهم الاجماع
 قال بعضهم الاجماع الاصحابي وهو مذاهب داود ومن تابعه من اهل الطوائف اربعة من جنس في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
 بعينه الامر المعروف والنهي عن المنكر كما عرف والاصحابية هم الاصول في الامور المعروفة والنهي عن المنكر لا يحكم كانوا هم الخاطبون لقوله
 كنتم خير امة اخرجت للناس يقولون ذلك جعلناكم امة وسطا وان غيرهم اذا اختلفت تناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق
 الكل والعلم بالاتفاق الكل لا ينافي الا في الجملة المحصور كما في زمان الصحابة انما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
 على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض وخارجها وحال بعضهم هم الزيدية والاممية من الروافض الاجماع الاحقة الرسول
 احيى قرابة متمسكين بذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ليطهركم تطهيرا اخبرني عن الرجب عنكم

انما احاطة الدلالة على اتقائه عنهم فقط وانما من الرجز فيكون منفي عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام اني تارك فيكم
 الثقلين فان تمسكتن بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصار التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجّة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف و
 النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة وواقفوا على اسباب التنزيل ومعرفته التاويل وافعال الرسول واحواله بكثرة
 الخاططة فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة لقول مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعا على
 شئ لم يعد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبين تنفي خبثها كما ينفي الكلب خبثا احد يدو انما من
 انجبت فكان منفي عنهم واذا اتفق عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار حجة المبنى عليه الصلوة والسلام وموضع
 ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومنهم من استقر الاسلام ومثبوا الايمان وفيها لم يلزم العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها
 كيف وانهم شابهوا التنزيل وجمعا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم
 قولهم والجميع عندنا ان اهل المدينة اجماع ثبت بصفته الاجتهاد والعدالة لان النصوص التي جعلت الاجماع حجة تدل على
 اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلا ان حكم الاجماع ويكون له ثبوت بالية اذ الشهادة كرامته لئلا يمتدح كماله
 وكذلك جعلنا كرامته وسطا لتكولو اشتد على الناس يكون الرسول عليكم شهيدا هي تثبت بالعدالة والنسب فيسقط العلم فيكون
 اهل الادارة الشهادة والا لوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبت كرامته فثبت ان
 الفاسق ليس من اهل الاجماع وانما لا اعتبار بقوله وافق امر خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان
 صاحبه وداعيا اليه او جانبا او غاليا اليه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالتا فيجب
 لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير منافي امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان نحن به امي لم يبال بما قال وما صنع
 وما قيل له لان ترك الميالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاء ايضا لعدم
 دخوله في سمي لائمة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست جماعة عن المصلين الى القبلة
 بل عن المؤمنين وهو كافران كان لا يدرى انه كافرا اذ الم يدع الناس الى بوابه ولم يغفل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يصلح به
 وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يصلح للحجة نصا وجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما نسبوا
 ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهادة ولما كان بقوله الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء
 لا يعتمد لقوله في الاجماع اصلا لان كونه الاجماع حجة يثبت كرامته للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
 شمس الائمة وصاحب المنبر لان ما اشتراط الاجتهاد فيها يحتاج فيه الى الراي كنفصيل احكام الشك والطلاق والبيع فيحقق الاجماع
 فيه باتفاق اهل الراي والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامة
 باالطلب للصواب في ليس له هذا الشأن هو كالحصبي والحنون في نقصان الامة والافهم من عصمة الامة من اساطير الاخصمة من تصورات العامة
 والبلدية قال الغزالي هذه مسألة فرضت لا وقوع لما اصلا لان الحكم العاقل نفوذ لا يدرك الى من يدرك فيما اجمع عليه انما هو من فالحوام متفقون
 على ان الحق فيما اجمعا عليه لا يصحون فيه خلافا فوجب عليه من جهة انما هو من اهل الراي والاجتهاد
 من العلماء حكم الاجماع حتى لا يتجدد بخلافه كما لشككم الذم لا يعرف الا علم الكلام والكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق

[illegible]

فلا تثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار
 الامر الى عمر بن الخطاب فيه فضل في القسمة السابق في الاسلام لعلمه ولم ينكر عليه احد من الصحابة ولما صحت هذه الخفايا باعتبار ان العصر لم يفرق بين
 عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع الهبات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال لعبيدة بن النضر
 اجماعة احب الي من رايت حدك لم يكن لك الا لان العصر لم يفرق بين عمر فان بدون الانقراض لا تثبت حكم الاجماع ولكننا نقول
 ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب السنة لا يفضل بين الانقراض من عدمه بل على انه حجة قبل الانقراض كما هو جلي بعد
 الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليه دليل الا ان الزيادة تمنع وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدليل لان الحق لا يبعد الاجماع
 الا بالاجماع من هذه التثبيت في نفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت مجت
 على اخطاوا انه غير جائز وقولهم الاستقرار لا تثبت الا بالانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتقصير فاسد لان الكلام
 فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط
 بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقيهم بغير التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال بل
 من جاهدني سبيل الله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كما يقال ابو بكر رضي الله عنه لما علموا المد فاجرمهم على احد واما
 الدنيا بلاغ ابي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سوار ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه يرجع عن قوله الى قوله في بكر
 الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقد فلما ال الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفته على رضى الله عنه
 في بيع الهبات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يرون
 الهبات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقد ايضا وقول جميعه انك
 مع اجماعة احب الي من رايت حدك دليل على ان مع جماعة لا على ان مع جميع الصحابة واما اختار عبدة ان يكون
 قول علي بن سفيان قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجع قول الاكثر على قول الاقل وعلى رضى الله عنه لا يرى الترجيح بالكثر
 بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع
 البعض عما اتفق الكل عليه هذا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صله اتفاقهم وليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي
 وسوجبا ان اجماعهم انعقد على اخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم تثبت
 الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم عمل بما اولى اليه اجتهاده لا خصال الصواب قوله ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة
 نصا لانه لا خلاف فيه فيهم اهل المدينة وعشرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبتت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لان السكوت
 في الدلالة على التقرير دون النص اسي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الطاهر والنفس والمفسر
 الحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فلا قوس اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع الاصل
 لاحد في صحة لوجود عشرة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولو وجد النص عن الكل فكان مثل الحكم من النصوص
 والمتواتر من الاخبار ثم الذي اسي ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم فانه
 وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة عن التقرير اسي تقرير الحكم دون التخصيص عليه

وصورة المسألة ما إذا نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة واختلف ذلك
بين أهل العصر ومضت ثمة التام فيهم ولم يظهر مخالفت كان ذلك إجماعاً عند جمهور العلماء ويسمى إجماعاً عاسكوتياً ونقل عن
الشافعي رحمه الله أنه ليس بإجماع ولا حجة ومعه ذهب عيسى بن إبان من أصحابنا وابن بكير الباقلا في من الأشعري أو القائل
وبعض المعتزلة تسكوتاً في ذلك بأن السكوت قد يكون للمعاطة والتقوية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما ظهر قول في القول
وقد كان يكثر في ذلك زمان عمر رضي الله عنه وأنه كان يقول بالعول فقال كان رجلاً مريباً فمستباجاً وفي رواية منعه عن ذلك
درية وقد يكون لا تخم لم يتأملوا في المسألة لا اشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية أو تأملوا فلم يودوا جهادهم إلى شئ ففقدوا وقد يكون لكون
القبائل أكبر سناً منه أم أعظم حرمة واقوى في الاجتماع فلا يرون الابتداء أسهل الانكار لمصلحة احترامه وإذا كان محتملاً لهذه المعاني
لا يكون حجة خصوصاً فيما هو موجب للعلم قطعاً وتسلت العامة بأنه لو شرط الاعتقاد الإجماع التضييق من كل واحد على قوله وانها
الموافقة مع الآخرين قولاً أو إلهي لا لا يعتقد الإجماع لانه لا يتصور إجماع أهل العصر كعلم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً بل انما
يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقيين والفتاوى على كون الإجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا
لان المتعذر كما لا يمنع ثم تعليق الشئ بشرط هو ممتنع يكون لغيره كذا تعليقه بما هو متعذر ولانه إذا ظهر قول من البعض أهل الإجماع فكلوا
سائرهم إلا أنهم لم يجتهدوا أو اجتهدوا فلم يودوا جهادهم إلى شئ أو أدى إلى بطلان ذلك القول أو إلى صحة ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا
لان العادة بخلافه فان ترك الاجتماع من إجماع الغير في حادثة شترت خلاف العادة وهو دأب أهل حكم الله تعالى فيما حشر مع
وجوب عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين وهو دأب في خروج الحق عن أهل العصر بعضهم ترك الاجتهاد
بعضهم بالعدول عن طريق المصواب لم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يودوا جهادهم إلى شئ لان ذلك
يؤدي إلى خوار الحق مع ظهور طرقه على جميع الأمة وبمحو حال ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا وأدى إجماعهم إلى خلافه إلا أنهم كتموا لان
الظاهر الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عند حرم والتعليق بالسببية والتقوية باطل لا تخم كانوا يفترون الحق ولا يبالون
أحد وإذا بطلت هذه الأدلة تعين الوجه الأخير وتبين انهم سكتوا لرضا هم بما ظهر من القول فصار كالتسليم ولا يقال يجوز انهم سكتوا لان
ان كل مجتهد مصيب لان القول بالمنفعة ذلك عن مباحثه وطلب الكشف عن مأخذه كالعادة كجارية بمنزلة المجتهدين فلو كانت
كناظرهم في مسائل أحد القول ودية الجنتين على انه لم يكن في الصحابة من يثق ذلك على ما عرفت في موضع ذكره من الإسلام
الوجه اليسر ان هذا الإجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره ان خصوصاً ويكون إجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع
لكن مع هذا تقدم على القياس قوله ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً أي لم يظهر فيه قول يخالف
اصلاً كما جاء على صحة الاستقناع لان هذا ليس بإجماع عند من قال الإجماع إلا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت
درجته عما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم واج إلى من الاول والمستكن راجع إلى من الثاني والضمير المجزئ في فيه
راجع إلى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالفاً باجراً على ان يكون بدلاً من من أي لم يظهر فيه قول يخالف سبقهم وبالمرغ
على الف علية للتمظهر وقول بالنصب على المنعوية لمخالفة أسس لم يظهر مخالفاً قول من سبقهم وليس يصحح لان
المراد بغير ظهور قول السابقين اصلاً لا في قول المخالف منهم خاصة الدليل عليه ما ذكر في التوفيق ثم إجماع أهل كل عصر

بما لا يمتنع فيه قول بوجوبه لولا ظهور الإجماع القوي الثاني قبل مخالفتهم بغيره فقول بوجوبه حكم حكم لم يظهر فيه قول من
يعتبره أصلا أنه يكون من جملة إجماع الصحابة فلم يكن لهذا الاعتقاد قوة كونه من جملة إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفتهم وقت
الخلافة المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم لا يكون إجماعهم إلا بطلان قولهم عند إجماع كل حجة فيما
يترتب عليه من إجماعهم على إجماعهم من بعد الصحابة على قول أبي علي حكم سبقهم فيه مخالفتهم عند إجماعهم على إجماعهم
بان إجماعهم من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وهو ما إذا اختلف أهل عصر في مسألة على قولهم استقر ظاهرا فذلك بل يمنع
في الأصل الذي بعده على أحد قولين في تلك المسألة ولم يكونوا من الاستدلال بشرط الصواب ذهب أكثر أصحاب المتأخرين من
الحنابلة إلى أنه يمنع ويبقى سلسلة إجماعهم كالكلمات واختلف مشايخنا في ذلك فقال أكثرهم أنه لا يمنع من إجماعهم
الإجماع في رفع اختلاف السابقين عندنا التمسك به وهو مختار المصنف وهو الأصح وأما ذهب أبو سعيد الأصبهاني إلى أن
الافتقار من أصحاب المتأخرين وإجماعهم فيه اختلاف بين أصحابنا عند إجماعهم في أصله من الافتقار وعند محمد بن عبد الله بن
علي بعض الروايات مع إجماعهم على بعض ما مع محمد وهو الأصح الصحيح من جعل عدم الاختلاف السابق شرط في الافتقار والافتقار
إجماعهم على كل الأمة ولم يحصل الاتفاق لأن المخالف الأول من الأمة لم يخرج بموته من الأمة ولم يطل قوله به أو لم يطل لم
يخرج من الأمة أصلا بغير إجماعهم على إجماعهم في الأصل وفي غير ما يرد قول الباقرين من الأمة فيما إذا اختلفوا في حكم على قولين
فإنما أصل الأمر يقين إجماعهم على كل الأمة في هذا الوقت وهو باطل وإذا لم يحصل الاتفاق كل الأمة لا يكون إجماعهم على
أما في غير ذلك لا يرد عليه إجماعهم على إجماعهم في الأصل وفي غير ما يرد قول الباقرين من الأمة فيما إذا اختلفوا في حكم على قولين
فإنما أصل الأمر يقين إجماعهم على كل الأمة في هذا الوقت وهو باطل وإذا لم يحصل الاتفاق كل الأمة لا يكون إجماعهم على
أما في غير ذلك لا يرد عليه إجماعهم على إجماعهم في الأصل وفي غير ما يرد قول الباقرين من الأمة فيما إذا اختلفوا في حكم على قولين
فإنما أصل الأمر يقين إجماعهم على كل الأمة في هذا الوقت وهو باطل وإذا لم يحصل الاتفاق كل الأمة لا يكون إجماعهم على

القطع مقتصر على احتمال الصحابة اذا اختلفوا في امر بالرأى خلا عن صدور ذلك على الرسول و قول البعض لا يثبت صحابه
 الفصل كصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله لكنه في المصنف فيه اختلاف بمنزلة المشهورين
 وفيما سبق فيه اختلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد الراسي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكمه لم يسبق فيه اختلاف بمنزلة المشهورين
 من الحديث حتى لا يكفر حاحده شبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى المصنف لان الاختلاف الواقع فيه
 مما لا يثبت و اجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجب العمل دون العمل بشروط ان لا يكون
 مخالفا لاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد
 قوله واذا انتقل اليها اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في كل نقل الحديث المتواتر واذا انتقل اليها
 بالاثر او كان كمنقل السنة بالا حاد وهو يفتي باصله لكنه لما انتقل اليها بالا حال اوجب العمل دون العمل وكان مقدما على
 القياس اجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبتت السنة في حضا بدليل قاطع وبدليل ظني في شبهة فكذلك الاجماع
 فلا انتقل اليها اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر حاحده عند من جعل الاحاد
 كخبر الواحد السنة المتواترة و لك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه و اجماعهم على قتال مانع الزكوة و اذا انتقل
 اى الاجماع اليها بالافراد اى ينقل الاحاد بان روى ثمة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اى هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد
 او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالا حاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع
 حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذلك
 الاجماع المنقول بالا حاد و لك مثل ما روى عن حيدة السلي في انه قال ما اشيخ اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله
 عنهم على اجتماعهم على المحافظة على المذبح قبل الظهور على الاسفار بالفرق على تحريم كراه الاخت في عدة الاخت ونقل من بعض اصحاب
 وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي ان لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب السنة المتواترة ونقل
 الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع و الجواب اننا لا نثبت نقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعمل ليمتنع بثبوت به بل ثبت به
 اجماعا طينيا موجبا للعمل بثبوت به نقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بلائيل
 قاطعية وهي اجماع الصحابة والالات النصوص ولم يوجد بهذا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان القياس
 على خبر الواحد لا يدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالرأى فلا يدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل تاتيا لظن
 الدلالة بان يقال نقل الواحد لا يدخل للظن موجب للعمل قطعيا كخبر الذي تخلفت واسطة بيننا قالوا الرسول فنقل الواحد لا يدخل للقطع بل هو اجماع
 الذي يتم تحمله وبيننا فلهذا اسطادى بان يوجب العمل قطعيا لان احتمال الضرر في مخالفة التقوى بكثر من احتمال مخالفة المنطق اذا ثبتت
 العمل في هذه الصفة ثبت بما اذا تخلف نقاد اسطة او وساطة عليهم القائل والله اعلم و اذا تيسر للفراع حادثة تامة بدائية تسديدة عن بيان الامور
 الثلاثة وشرعها كمنع حفلاتها وتوضيح قائلها فلنشر في بيان اصل الرابع الذي هو بيان الفعل وميزان الحقول وميزان غور
 القائل ومضمار ارباب النظر جادين في تحقيق معانيه جادين بتجديدها في شئ الترتيب من اعز العلماء حليين على منية محمد بن الامام بالله اعلم بالصواب
 باب القياس وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشروطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس هو مقتضى مقتضى الحال

فقيس النعل بالنعل انتهى قدوة واجله نظير الاخر وهو يشتمل اسي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اسي لغة
 شرعية وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفته معناه وضما واسطلاحا لا لولم يكن له معنى لم يكن مقيسا
 فكان مملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرط لان توقف الشرط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة
 النكاح على حضور الشهود وامر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته
 ولم يشترع الا حكمه لان الشيء الذي يخرج من هذا السقف والبعث الى هذا حكمه يكون مفيدا وذلك لما يتحقق بالحكم وبعد تحققه
 الجملة بقي للشيء ولا ية الدخ كما استلزمه فلم يكن ببيان هذه الجملة انفسه لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقيسة
 اذا قدرتها بما وقاس الطيب الجريح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين بصفات احدهما
 الى الآخر بالساواة انتهى المعنى السادة ايضا فقيس قس النعل بالنعل اسي سوا بالماضيا واسم النعل مونث سماعي الا ان الشيخ
 ذكره في غير ما نظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع فقيس قاس عليه تقدير
 من الباء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو ابتداء وهو مصدر قاس وقاس يقال قاس قاسا
 قياسا وقاس قاسا بغيره وقاسا قاسا قوله والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياسا تقديرهم انهم
 يلاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سمو ذلك قياسا تقديرهم الفرع بالاصل ونسوتهم اياه في الحكم والعلة
 اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تجديد القياس والمقول عليه في تجديده بالنقل عن الشيخ ابي منصور قوله اصله
 ابا نه مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر واختار لفظ الا بانه دون الاثبات لان القياس مظهر وليس مثبت بل ثبت
 بمراد سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل لم
 ذلك وذكر لفظ المذكورين يشتمل القياس من الموجودين وبين المعدومين قياس عديم العقل بسبب الجهل على عديم
 العقل بسبب الضعف في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به في جائر عقلا وقولهم سمعنا عند
 جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها واخراج سوا النجاة منهم بغيرهم النظام جماعة من معتزلة
 القياس وورد التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الطائفي وابنه محمد وجميع اصحاب الطوائف والقائلين ان ليس بمتنع عقلا لكن
 الشرع لم يوجب التعبد به بل يمنع من العمل بالقياس فكان باطلا وانفق القائلون بورد التعبد به سمعا على ان الدليل المسموع
 بالورد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسألة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا تشغل بذكرها هنا
 قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم نبض آخر كقبول شهادة خرمية وحده كان حكما ثبت بالنص اخصا
 بكرامته لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
 من اهل الفقه والنظر وهو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البرني تحريم بيعه بغيره متفاهلا لان الاصل هو
 عدمه لان الاصل ما كان حكم الفرع متقيا عنه وورد في غير ذلك هو البرني في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الجمالي
 على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام يحظره بالخطبة مثلا مثل في هذا المثال لان الاصل بالفرع عليه
 غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص وكان النص هو الاصل فثبت طلاقة الى ان الاصل هو الحكم في محل الخصوص

عليه لان الافضل ما انتهى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والظن بغير هذه اخاصية موجودة في الحكم لانه محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بديل عقلي او ضرورة لا يمكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظ لا سكان اطلاق الاصل على كل واحد منهما لانهما حكم الفرع على الحكم في المحل انما هو
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصل واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو من حيث الجوهر لان الاصل
يخلق على ما ينبغي عليه غيره وعلى ما لا يقتضي غيره وليستقيم الطلاقة على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلما افتقر الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتضي الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المنبسط عنه الاكثر كالانزاع في المثال المذكور
منه الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بمجته متفاضلة وهذا هو الاول لانه الذي ينبغي على الغير وليقتضيه دون المحل الا انهم
لما سمو المحل المنبسط به اصلا سمو المحل الآخر فرعا اذ ثبتت بنا فقول ان كان المراد من الاصل منها النص بالثبوت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اى متفرد به من بين العامة لا يشترك فيه احد الا بخصوص من طبيعة عامة
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمته لما خصوا من عموم آية القتال اثنى بهم الشيوخ والعبيد والراعي وغيرهم
بالقياس والبار في حكمه مع وفي نص آخر للسببية والنقص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص
الثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شمله خزنية فمسه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وردده وهو خزنية رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع ابحاث العدد لازم منه نفى قبول شهادة
الفرد فانه ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا بد منه النص الثاني غيره وان كان المراد منه محال حكم كما هو من حيث الجوهر فالمراد
من الخصوص التفرد كما قلنا والبار في حكمه صفة مخصوص من في نص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محال الحكم مختصا بالحكم المنبسط
بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزنية رضى الله عنه فانه مختص اى متفرد بقبول شهادة وحده لا يشترك
فيه غيره وعرف به الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التوقييم والمراد من
الخصوص خصوص العموم لانه اريد به خصوص الطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا ينبع من القياس البار في نص صفة اختصاص
والنص بالآخر الدليل الخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محال الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه
آخر مخصوصه مثل خزنية رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادة وحده عن الجمولات كالموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واستشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزنية فمسه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من احقاق غيره به بالقياس
سواء كان مثله في التضيعة او قوف او دونه لتلاوة احقاق الغيرة الى البطل الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لا لقطع شريكه لغير
وفا بخلان لتعليل الدليل الخاص في العام حيث يجوز لانه لا اوجب البطل شي بقا صيغة العموم والدليل الخاص على ما كان قبله حتى لو ادعى
ان البطل ان نص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير البطل للعموم بالقياس الى ان اهل الوجه انما يصح على كل
منه فاحذر من النص في العام فلما على قول من اشتراط الاتصال فلا يمكن محله على خصوص العموم لان الحكم الموجب لاثباته لا يحد

سابقا على صحتها خزيمة فكان حديثه باسحا مخصصا والضمير في اختصاصه خبرية وفي به الحكم اثبت ان نقل اختصاص خبرية بعد الحكم وهو قبول الحكم
ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص الحكم بخزيمة كرامة الاول اذ وقع انظاره وان لا يكون الاصل خصوصا بحكمه خزيمة ثبت ان الحكم على ما
اشهر من انما من اجابى او فاه منها ثم جدد استيفاء الحق من قبل قبول لم يشهد افعال عليه السلام من شيعته فقال خزيمة بن ثابت انما شهدك يا رسول الله انك
الا عرابي من لنا فقال سواي امد عليكم كيف تشدوني ولم تحضروا فقال يا رسول الله انما شهدك فيما اتيناك من خير السامرا افا انصدك فيما
تخبر به من اشرار الخلق فقال عليه السلام من شهدني خزيمة بن كمال البسط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الله والدين قدس سره هذا ما تضمنه هذه الكلمة
لاختصاص خبرية من الجاهلين بغير حواش الشهاد للرسول عليه السلام بنا على قوله كونا الشهاد لغيره باطل ايمان ظن قوله عليه السلام في انفاذ العلم خبرية
فكان كل الرسول عليه السلام بذلك الى قوله وان لا يكون الاصل محدودا بعين القياس كيجاب الطهارة بالتحقق في الصلوة اي حكم الاصل محدودا
القياس الضمير في باج الى الاصل العباد المتعدية قال احمد بن حنبل في الموطا في طريق فلا يتبقى الجول عنه الا بالباء ويكون معناه مع البلد
الفاعل اي ومن شرط ان لا يكون الاصل اي حكمه عاذا عن من القياس كمالا عنه يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الضمير
بالقياس على الاصل هو اتفاق للنفس فلا جاز انفس في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس في القياس يرد هذا الحكم ولتقصي عدمه فلا يستقيم
اثباته بالنفس الا اذا كانا في حكم لا يستقيم اثباته به الله يصير ثانيا ومنتها الشيء واحد في زمان وذلك مثل ايجاب الطهارة بالتحقق في الصلوة فانه ثبت مخالفا لقياس
لان الطهارة تدل على المعاني في هو الجاهل من عدم لوجده الا انفس جعلنا من باب الطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فاعلم ان كافي غير ما يباحث في
الصلوة اليه انما لا يتحقق بالطهارة وان كان الازداد اعظم خباية بالتحقق ولا يمكن بعدية حكمها الى صلوة ايجزله وبجدة التلاوة الا انها جملت شيئا في صلوة
سطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص ذكر بعض المحققين كلفي في هذا الشرط فقال يخرج من القياس على لوجه او احدا ما استشاره فخصص عن قاعدة
عامة لم يتحقق من غير تخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره كتخصيص
كاعدا الركعت ونصب الركوة وقادير كحرق الكفار وتسمية هذا القسم معلوم عن القياس كجواز لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
بعد قوله فيلحق معناه انه ليس بغيره لعدم تعقل عليه وثالثها القواعد البتة العديدة النظم لا يقاس عليها غير ما مع انها تعقل معناه لانه لم يوجد له
خارج ما تقوله النص الاجماع وتسمية خارجا عن القياس كجواز ايضا وذلك كخبر المسافر والمسح على الخفين المأجور لم يشرع في مسير ك
الى استصحابه كالمقياس على العامة والظن والفقهاء في ما لا يستخرج القوم لانما لا يتساوا في كفاية التشرع وعموم الوقوع فمذهب اقسامهم
فيما القياس بالانفاق او بعد ما استثنى عن قاعدة سالفة بطرق الى استثناء معنى لم يجز ان القياس على كل مسألة دلت بين المستثنى والمستتبع فتأكد
في حلة الاستثناء عند عامة الاصوليين فاللغز على بعض من يعرف فمتبين بين الازدواج جعل من القياس معناه لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل
فانما اذا كان موافقا له في جرح القياس عليه المستحبات قوله وان جرحي احكم الشرع الثابت بالنص احييه الى فرع هو نظيره ولا نص في
يستقيم التعليل لاثبات اسم انحرى من الاشارة لانه ليس بحكم شرعي ولا يصح ظاهرا الذي لكونه بغير الحرة المتنامية بالكفاية في الاصل الى حكمها
في الفرع عن الغاية ولا تعدية احكم من الناس في الفطري المكرة انما خاطي لان عذرهما دون عذر فكان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا شرط اركان
في رتبة كفاية ايمان وانظروا وفي مصروف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير الضمير بعينه عاذا الى احكم في فطري الاصل المضموم من التغير
وفيه الفرع ومنها البشور وانما في حقيقة تضمن اشراط التمسك وكون حكمه فرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله بعينه يشي الى عدم تعدية الفرع الاصل من
وجوه النص في الفرع الا ان الكل لما كان واجبا الى تحقيق التعدية فانه يتم باجماع جعل الكل شرطا واحدا لاجل ان الشرطين الاولين هما القياس

من التعدي بل من شروط التعدي كلف في بعض الشروع وانما شرط التعدي الى فرع هو نظرية الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في
 محل قابل له التسوية لا يتصور في شي واحد ولم تعدي الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق المقابلة واما اشتراط ان يكون
 حكم شرعيا فذهب جمهور الفقهاء الى ان شرع من اصحاب الشافعي والقاضي الجبالي لا يشترط ان يكون حكم شرعيا بل يجوز القياس في الاستدلال والقياس
 وهو مذنب جملة من اهل العربية قالوا انما انا عاصية العبد ليس في امر اقبل الشدة المطرية فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت تلك الشدة يسمى
 نبيذ فليكن في ذلك ان العلة لذلك الاسم هي الشدة متى راينا الشدة عاصلة في النبيذ غلب على طعمه يسمى باخمرة وقد علمنا ان الحكم
 حكمنا بحكم النبيذ انما هو تحت عموم قواعد السلام حرمت اخمرها وادجينها احد بشرى القليل والكثير منه مخافى شرها وكذا سائر الاشياء المسكرة
 لعموم احكامها وتلك الجواهر لقول تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيخرج ان يثبت شيئا بالقياس من بان القياس
 انما يجوز عند التعليل الحكم في الاصل والتعليل الاسما غير جائز لانه لا مناسبة بين شي من المسلمات واما لم يصح القياس البتة قال الغزالي ان العرب ان يفتوا
 بتوقيفها انا وضعنا اسم اخمرها مثلا للمسكرة المعصرة من العنب خاصة فوضعها غيره فقولوا لا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جتنا وان عرفنا انها
 وضعت لكل النجاسات العقل اسم اخمرها ثابت للنبيذ بوضعها لا بالقياس كما انهم عرفوا ان كل صفة لفظية فلا يسمونها فاعل الضرب ضار بالكل ذلك عن توقيف
 لا عن قياس ان سكوتوا عن الامر في احتمال ان يكون اسم اخمرها المعصرة من العنب خاصة واسم غيره فلم يحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رايناهم يضعون الاسماء لعلها
 يخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس اسمهم سوادا كقبيلا كقبيلا ولا يسمون ثوبا يتلون به ذلك في الادنى المتلون به ذلك الاسم لانهم وضعوا الاسم
 والكمية للاسود والاحمر بل الفرس اسودوا واحمر كما سموه الخراج الذي تقر فيه المسالعات قاعدة اخذوا من الفرس ولا يسمون الكوز او الخوض
 قارة وان قر فيه الماء فاذا كل ما ليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف لاسباب الى الثبوت ووضعية القياس فيثبت بهذا ان اللغتين
 وتوقيف لا محل للقياس فيها اصلا وانما اشتراط ان يكون التعدي حكم شرعي لا غير تغيير لشيء في الفرع بزيادة وصفه وسقوطه او ازالة وصفه
 الا في الفرع في الحكم لا يتحقق مع التغيير كغيره من التغييرات حكم شرعي الا في الفرع بزيادة وصفه وسقوطه او ازالة وصفه
 الذي لا يوجب اليه الشافعي حيث قال وجب الظاهر احرمة والذمي من كل حرمة كالمسلم هو من كل الكفارة لانه من كل الطعام والاحتياق بان لم يكن الا هو
 لا يمنع صفة طهارة كالعبد من كل الكفارة بل لا يمنع صفة طهارة من كل الكفارة فلو لم يكن بل الكفارة فهو من كل حرمة كما اعتبره ابو حنيفة اياما في حق
 الطلاق وان لم يعتبره ايجابا للقاء قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظاهر في حق المسلم حرمة معناه بهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك حرمة في حق الذمي فانه
 ليس بل الكفارة فلو صرح طهارة ليشث بجرمة مطلقة فيكون تغييرا حكم الاصل في الفرع هو بطلان ما قلنا ان ليس بل الكفارة لان القصد بالكفارة التطهير لا التغيير فلو كان
 من العباد حتى يباد بالوصف الذي هو في العباد لا يباد بالابنية والعبادة ولفظي بعبادة ولا يقيم عليه كرم والكافر ليس بل الكفارة ولا يباد بالعبادة بخلاف عبد الله
 من بل الكفارة لانه عاجز عن التغير بالعدم الملك بمنزلة التغير حتى لو عتق واصاب بالكانت لغاية بالمال ايضا لا يغير او ارادته حتى يباد بالعبادة بخلاف
 والذمي من كل الطلاق لان احرمة الثابتة باليمين مطلقة لا وقتية للكفارة ولهذا لا يجوز التكفير في كل وقت بخلاف الظاهر واما اشتراط ان يكون الاصل الفرع فلما
 ذكرنا ان القياس هو المجازاة بين الشئين العلة في الحكم فلو لم يكن الفرع نظرية الاصل لا يتحقق القياس يكون اثبات الحكم في الفرع جديدا شرعا لا بالفرع ابتداء فلو
 لا يصح التعليل التعدي الحكم من الناس في العطل الى الخاطي والمكره في الاضطرار كما فعل الشافعي حرمه فقال ان الناسي لما لم يقصد العطل لتعدي الحكم
 الى الشئ مع عدم العلم لم يجعل فعله فطرا وان جرد منه القصد في نفس الفعل فلا يكون فعل خاطي فطر مع انه لم يقصد العطل ولا الفعل وان لم يكن كذا لمكره
 على العطل لان الاكراه اذا كان لا يغير حتى يتصل فعل المكره الى ما كان عليه اذا استعمل اليه لم يبق لفعل الناسي لما اضعف الى ما حلت حتى لم يبق

لأنه لا مساواة بين الناس في المخاطبة المكونة في عدم التقيد بالنسيان لم يجعل عليه الإنسان إلا صنع له فيه ولا يمكنه إلا أن
يؤخره فكان سماويًا محضًا فمساواة إلى صاحب الحق من جهة كما أن الشارح يقول عليه السلام إنما أطعك المندوس فقال سي هو الذي يقضي عليك النسيان
حتى أكلت وشربت فلم يصح الضمان حقيقة لأنه صدر منه فاستقام أن يجعل الركن باعتبار ما حكمه فاما خطأ فلا ينعكس عن تعصير من جهة الخطأ
سبل الجباة في الترخيل ولذا يجب الهدية والكفاية في الخطأ في القتل والأكراه حادثة يصنع مضاف إلى العبد لا إلى صاحب الحق وكذا لا كل
الآقدام على الفطر بالأكراه وهو معنى قول الأئمة عند سعادون عنده روى عن النسيان في تعصير الحكم بالنسيان النسيان يكون تعصير إلى باليسر فخطأ
فائدة والما اشتراط خلق الفرع من النص فمنا فان التعليل التعصير الحكم إلى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة أصحابنا سوار كان على قاق النص
الذي في الفرع أو على خلافه وهو اختيار القاضى الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين عند الشافعي أن كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا
وإن كان على وفاء من غير أن ثبت زيادة فيه أو ثبت زيادة لم يتغير لها النص كل صحيح لأنه إذا كان موافقا كان محكم الموجه إن كان متباينا
كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا محتمل لزيادة البيان فهو التعليل لتفصيل زيادة البيان ولكنه لا يحل
خلاف موجب فيبطل التعليل على خلافه ولكن القول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص إن كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه
لأن الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز إضافته إلى العلم كما لا يجوز إضافته في النص المعلق في العلم وإن كان مخالفا لم يباطل لأن التعليل
لا يصح مطلقا حكم النص بالاجماع وإن كان مثبتا لزيادة لم يتغير لما النص فموا بطل أيضا لأن اثبات زيادة لم يتبادر لها النص
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما أثبتته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا أن ذلك نسخ واختيار
سمرقند على ما يشير إليه كلام صاحب المنير أن يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن ثبت فيه زيادة وهو الأشبه لأن فيه تأكيد
النص على معنى أنه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الأدلة وتأكيد بعضها ببعض فان التفسير
قد ورد بآيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد وقد بلغ السلف كتبهم بالتسك بالنص والعقول في حكم واحد وقالوا إنما الحكم ثابت
بالكتاب والسنة والعقول لم ينقل عن أحد في ذلك فكيف كان ذلك جاعلا على زيادة توضيح الحديث الغريب يجب قبوله إن كان موافقا للحكم
بقوله عليه السلام إذا روي عن حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقوه فاقبلوه ما خالف فرووه مع أنه لا فائدة في قبوله إلا تأكيد
الكتاب بقلد التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعي لما جاز التفسير في النص التعليل في المواضع المنصوص
على شرط صفة الإيمان في رتبة كفاية الإيمان بالقياس على كفاية القتل بشرط صفة الإيمان أيضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل
الكفارات وصدقة الفطر حتى لا يخرج منها إلى الفقراء الكفار اعتبار بمصرف الزكاة فان الإيمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل
لأن ظهور الكفارات في صدقة الفطر مثل قوله تعالى أو محريرة فقه برقية من قبل أن يتأسوا من كرمه يستطيع فاطعام شين مسكين فلفاته
اطعام عشرة مساكين عنهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلق غير مقيدة بالإيمان فتقتضي بطلانها خروج العمد بآفاق الرقبة الكافرة وبالقر
إلى المساكين الكفار غير مقيدة بالإيمان بالقياس يكون تغيير الموجه بالبراء فان تقييد المطلق تغييرا كمالا والمقيد كذا قوله تعالى لا ينسكركم الله
الذين لم يقاتلوا في سبيل الله ولا في حوائج الصدقات إلى أهل الذمة فان شرط الإيمان بالتسليم مخالفا وإنما اشتراط الإيمان في مصرف
الزكاة بالحديث المشهور الذي يروى عنه على الكتاب وهو قوله ولا يسلم لمعاد من غير أن يغير إلى الميمون ثم علمهم أن الله تعالى فرض عليكم صدقة
من أنفسكم فمن قال فقره قوله والشرط الرابع أن يحكم النص المعلق بالتعليل على أن يكون التعليل إلى نص يحكم النص في نفسه

بالإشارة إلى أن الأصل في التفسير هو النص في الأصل وهو المقصود على وجه التحديد في النص كما ينبغي في قوله
 ولا نص فيه هو معنى قوله المثلثة في النص في التفسير نفسه المثلثة في النص في التفسير نفسه المثلثة في النص في التفسير نفسه
 كما أن التفسير حكم في النص في الأصل على ما بيناه في ظاهر النص في التفسير نفسه المثلثة في النص في التفسير نفسه
 أنه لا يفسر مع النص في الأصل مع نصه مع النص في الأصل مع نصه مع النص في الأصل مع نصه مع النص في الأصل مع نصه
 دون التفسير كما حصل من التفسير في الأصل مع نصه مع النص في الأصل مع نصه مع النص في الأصل مع نصه مع النص في الأصل مع نصه
 أن السباع التي لا يؤكل لحمها من خمس الفواسق حتى لو أكل لحمها لم ينجس عليه شيء لأن النبي عليه السلام إنما استثنى خمس
 لأن من طبعه الأيداء فكل ما يكون من طبعه الأيداء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لأننا لو جعلنا الاستثناء
 باعتبار ما لا يذبح فخرج المستثنى من أن يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغيير الحكم النص المثلث بالتعليل وكذلك يجوز اشتراط اختيار
 فوق ثلثة أيام باعتبار أن شرط اختيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة إلى مدة النظر فوجب أن يكون ذلك مفعولا إلى أنهم
 يجوز فوق ثلثة أيام كما جاز ثلثة من هذا القبيل لأن هذا التعليل حكم النص وهو التقدير ثلثة أيام فلم يكن تعدية حكم النص وذكر في بعض
 نسخ أصول الفقه أن تعليل حرمة الأرباب في الأشتار الأربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لا يقتضي عدم الحكم في المباح ثم اشتد
 إلى إيجاب عن النقوض التي ترد على هذا الأصل منها ما ذكر أصحابنا من أن حكم النص في قوله عليه السلام لا ينجس
 الطعام بالطعام الأسوار لسوار فان لم يعم القليل والكثير فوجب حرمة في التعليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثير الذي
 يكال وقد خصصنا القليل منه بالتعليل حيث علمت حرمة بصفة الكيل فانها لما علق بصفة الكيل لم يبق نص تنادى بالقليل لأنه ليس بالليل
 فكان هذا التغيير الموجب بالتعليل لا يقتضي حكمه فقال إنما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا ينجس الطعام بالطعام الأسوار لسوار
 لأن اشتداد حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال ولما ثبت اختلاف الأحوال لما في ما لا يفسر التفسير بالنص مع ما جازها
 للتعليل لا بد وإنما خصصنا القليل به لالة الاستثناء لا بالتعليل في ذلك لا عرف أن المستثنى من النص في التفسير نفسه المثلثة في النص في التفسير نفسه
 الاستثناء فانه لا يصح إلا في خمس من حيث الحقيقة حتى لو قل أن كان في الدار الأربعة فمجرد كان مستثنى منه فهو كما قال أن كان في الدار خمسة أو كما
 فلا يثبت وجود الدار أو المتاع فيها ولو قال الأصحاب كما أن المستثنى منها حيوان النسي فغيره يسكنه حتى لو كان في متاع النسيث وقل لا يؤبى أن المستثنى منه
 كل شيء يقصد بالسكنى الأساك في الدار حتى لو كان فيها إنسان أو دابة أو شيء من الحيوانات يقصد بالأساك في الدار بحيث في هذا التفسير في حال القول الأسوار لسوار
 إذا المراد منه حال تساوينا في الكيل المذكور في صدر الكلام هو العين على اشتداد حال من الإيمان بطل في الحقيقة وإن كان يحمل الوجه بطريق المجاز فإن جعل الاستثناء
 منقطعاً ولكن المجاز خلاف الأصل فدل أن الاستثناء لم يقطع عما تناوينا من طاهر المقطع لو كان الاستثناء عن القليل إلا أن الخطر والشعور التناقض مما بل
 عما تضمنه اللفظ من إجماع البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الأحوال كما في قولك ما أتاني زيد إلا كبراً أي ما أتاني في شيء من أحوال الأهل
 حالة الركوب كما في التستريل لا يأتون الصلوة إلا وهم كسالى أي لا يأتونها في شيء من أحوالهم إلا في حالة الكسل لا في حالها بغيره لئلا يكون للم
 التي يتناولها في جميع الأحوال إلا حالة الأذن عموم الأحوال للطعام حال التساوي التفاضل إلى زائدة لا حال البيع الطعام بالطعام كونه الأحوال على
 بينها في الاستثناء ولما ثبت ثبوت هذه الأحوال المختلفة إلا في الكثير لأن المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالأحوال والتفاضل عبارة عن فضل
 المتساويين كإيراد المجاز في عبارة عموم المساواة والتفاضل مع احتمال إجماعها فكان آخر الكلام ليس لأجل أن قوله ثم يتناول القليل فصار التغيير

اعني صلاحيه جعل تغير اول الكلام عن العموم الى خصوص من النقص كبدالة مصحح التعليل اي وادخاله بموت نصب على احوال يجوز ان يكون خبر عارضي
صار التغير ايجازا بالنقص مصححا او يكون خبر العجز يعني تعليلنا بالكيل في افع التغير الذي حصل بدلالة الاستشارة في هذه النقص لان الاستشارة على
التعليل ليس من دعوى هذا الكلام تعليلنا بالكيل بل الغاية من التعليل ليس بل الروايات فوافقا لان التغير حصل بالتعليل على ما نعلم ومنه انما قالوا ان النقص في الشاة في الزكاة
للقيلان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء كجاء في تفسير النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة واما ما قصده كان في قوله
الشاة للفقير فصارت الشاة مستوية بصورتها ومكانها بالكلية المشفوعة للشفيع وحق استحق وجب الزكاة صورة ومعنى كما في ما شرحه حقوق العباد قدما فمفهوم
من صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيمة في الزكاة فكان هذا التغير الموجب للنقص لما تقدمت حكم لان الشاة كانت هي الواجبة حينما قبل التعليل
بحيث لا يسهل تركها الى غيرها لانه لم يمتنع وجب لانه لا يمتنع تركها لانه غير وهو القيمة فكان هذا نقل حق الشفيع من الدار الى التواب بالتعليل مثل
تعليل الكرم والسجود بغيره الخاضع للتغير الى محل اخر وهو اقامته في محله مقام السجود فكان باطلا اشارة الى الجواب بقوله وكذا
اعني مثل ثبوت تخصيص التعليل بالنقص جواز الابدال في الزكاة ثبت بالنقص الى آخره اعلم ان الشاة في جواب هذه المسئلة طريقين احدهما انما
الاطلاق اعني استحق من غير الشاة لانه لا يمتنع في صورة الشاة وانما حقه في ما بينها فان النبي عليه السلام جعل الابل طرفا للشاة بقوله في خمس
الابل شاة وصيها لا توجد في الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فخرناه انه امد بالشاة ما بينها الا ان المالية لبعض الشاة ظني بذكر الكل عن البعض
فلم يكن في تعليلنا البطلان حتى الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادعى واحد منهما جازبا لاجتماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان
لا يجوز كما لو ادعى خمسة وثمانين من خمسة دلائم على اصل الخصم والثاني والبرهان اكثر المحققين من اصحابنا انما لا حق للفقير في الزكاة حتى يتغير بالتعليل
لو كان له فيها حق لما حل وطى بجمالية المشاة للتجارة بعد تحول قبل اداء الزكاة كاجارية المشتري ولا حل كل الطعام وجبت قيم الزكاة قبل اتمامها
جاز تصرف المالك في مال الزكاة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكاة عبادة خالصة اصلية من كان الدين شرعت بذكر اعيان المال كالمصنوع
شكرا على نعمه الجود لئلا لا يتبادر بدون النية ولا يجوز ان تجب للعباد بوجه لا يودي الى الاشتراك وهو ينافي معنى العبادة بل السجود للعبادة هو
الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على المخلص ثم حتى الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه هذا سقط
الصورة باذنه الثابت باقضاء النص لا بالتعليل وذلك لانه تعالى وصار ارق العباد لبقوله وامن دابة في الارض ما على صدرهما وادب
نفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب عليهم الى الفقراء ليعاد للزكاة الموعود لهم عند الله حتى
الفقراء ينفقوا في مطلق المال لاني المال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تنفع الا بطلاق المال لا يتحملها مال معين وهو معنى قوله وهو مال سمي
لا يتحملها في المثل انما هو عدا حقه على مع اختلاف المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال السمي الى الفقراء مع ان خصم في مطلق المال
ولما على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يميز اوليائه بوجهات مختلفة ثم امر بعض وكلاءه بانجاز ذلك الجوائز من مال معين له في
يده يكون ذلك ادناه باستبدال هذا المال بالمعين الذي في يده المأمور ضرورة ان سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت
ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنقص فصار التغير بالنقص مجازا للتعليل اي اجتماع
التغير بالنقص والتعليل واقترنا لان التغير حصل بالتعليل فان قيل الا يستبعد ان فيما ذكرت عن المثال ضرورة ان لا يمكن
انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين بل ما بينها فلا ضرورة لانه يمكن الفاء للزكاة الموعود من عين الشاة الا يركب انه
لو ادعى يجوز بالاجماع في احواله الى التغير في احواله الغيبة مقامها قلنا انما يشك فيما اذا ادعى عين الشاة لا فيما اذا ادعى

فثبت ان ذلك وجه آخر فيقول اذا وى عين الشاة يصير الفقير قابضا حق من حيث استمال متقوم مطلق لامن حيث استمال متقوم
 بانها شاة او لحم لان مطلق المال هو الموقوف وقبض حق الصدق يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه كما يقبض الله ما يصير قابضا
 اليه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا ما لا يقيد الا بالطلاق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق
 الصدق تعالى مطلقا يمكنه قبضه مقابل نفسه اذا ااصل في كل حقين مختلفين يتاويان قبض واحد ان يجعل الحق الاول على وجه
 الحق الثاني ليتاوى الاول بقبض صاحب الثاني حتى لا يخل على اخره حنطة وعليه ما تدرهم لآخر فطلب الدراهم مصلحة فقال للذ
 عليه الحنطة او الدراهم التي على يديه عند ذلك من الحنطة فادع الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وان
 حق صاحب الحنطة منها الى الدراهم في ضمن الاداء ليكن قبضه قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق
 صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق ان هنا كالتحاج الى الاستبدال بالآخر وهما يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
 عند اداء الشاة يصير ثوبا حق الصدق تعالى باليتا من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت
 الشاة وغيره من ذلك سواء فاذا وى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرفرية قوله وانما التعليل الحكم شرعي وهو صلاح
 المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع الصدق تعالى بابتداء المبدأ وهو بطريقنا جواب عما يقال لما حصل التفسير
 جواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدة تعدية الحكم الى محل النص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال
 وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له لا اسكن الفقير داره مدة بنيت الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدوام
 الميعين في هذا الباب لان الميعين خير من المنفعة على ما عرفت او مورد الكلام انقصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لا بطلان حتى مستحق
 للفقير للتعدية حكم شرعي الى موضع النص فيه بين ادلا ان التغيير ان حصل بمتكسب النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا حكم
 شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيته الشاة الكفاية حتى الفقير فحق نفع صلاحية الشاة ونبين المنفعة الدينية
 بصحار الشاة صلاحية الكفاية حتى الفقير لتعديها به الى ما لا نص فيه وبينا ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع الصدق تعالى على اخلوص
 في ابتداء اقباض قرته مطهرة للمودع عن الاقام كما قال الله تعالى الم يعلمون ان الله يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصلوة
 وقال بل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده عليه من امر الاخران يهب لفلان عشرة
 دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهب له قابضا للاموال التي قبضها لنفسه بدوام يده واذا وقعت قرته مطهرة صارت من الاموال
 كالما والمستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني اشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس
 وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها خمس الخمس من القيمة وكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا لما كان كذلك في الام
 الماضية حتى كانت النار تنزل فتحقق التقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها عدلا لانها احلت لهذه الامة بعد ان ثبتت
 جنبها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة واما لم تحل للغة اذا لم يكن عالما لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية
 المحل للصرف الى الفقير لان حكم النص باوجه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير
 بعد ما بطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلاحية للشاة باعتبارها مال متقوم لان حاجته الفقيه تندفع باعتبار التقوم لا يرى ان الدين يحسم الحاجة الواجبة من المال متبر
 منها او نصف شقال من الذبب الواجب في مشرين شقالا منه لولم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقيه اصلا فقلنا به
 الصلاحية لعلته التقوم وعتينا به الى سائر الاموال لا شراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تقييم حكم النص مع
 بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه التابة فان صلاحية الشاة لا واد من الفقير لم تبطل بهذا التعليل
 بل بقيت كما كانت فالاحمال ان وجوب الشاة تفضل من كون الشاة حق المد تعالى عينا وصلاحية الشاة للفقير
 حق الفقير والاول لا يقيد التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التقليل لا ينفذ المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير
 انما ياخذ حق المد تعالى من العبد بزر قد لا حق العبد وحق المد تعالى لما بقى في الشاة عينا كيف يمكن اخذ غير الشاة من
 والعبد باعتبار صلاحه للكفاية مع ان حق المد تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حق المد على جلاله في مطلق
 المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق المد تعالى في بدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتقليل ولولم يثبت
 حق المد تعالى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في ملكه فثبت انه لا بد من كلا امرين فلذلك
 ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التقليل حكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق المد تعالى في الصورة حصل باذنه
 والى علم ومنها ان اشجع عين الما لفسل الثوب الخس لقوله عليه السلام ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتقليل يكونه مزيدا
 للعين والاشتر هذا الحكم حيث جود ثم تطهير الثوب الخس باستعمال سائر الماءات مثل غسل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع
 اوجب التكبير لافتح الصلوة بقوله تعالى وربك تكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام
 للماء الذي على الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتقليل بالثناء وذكر المد تعالى على سبيل التعظيم غير ثم هذا الحكم في النص
 عليه حيث جود ثم افتتح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قول الله اكبر او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع على الكفارة بالوقوف
 لقوله عليه السلام للماء الذي قال واقعت امرتي في نهار رمضان اعتك رقبته احدث وقد غيرتم بالتقليل
 حكم النص حيث علقتم الكفارة باللفظ وادبتموها بالاكل والشرب علما فاشاد الشيخ رحمه الله على الجواب عن هذه النقطة
 الثلاثة بقوله وهو ان الجواب مطلق المال وتعدية الصلاحية لعلته في الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسألة
 ازالة النجاسة بالماءات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آت
 صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكاة دفع الحاجة الفقير والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال المال واجبا
 ببينه بدليل ان من لثة الثوب الخس وقطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقة بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان
 استعماله واجبا ببينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة احدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان ازالة
 لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا
 وليتبع الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر
 شرعي فحق عتينا به هذا الحكم الى سائر المصلح له كالمحل وكل ما ينصرف بالعصر فقد بقى حكم النص وهو كون الماء الصالحة للتطهير على
 ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير من احدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعيته كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان عمل شئنا على الله تعالى
والتكبير شرع لتفصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحمل على
اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجنبه واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء
الظاهرة من وجهه وكان المستحق استعماله بالحصيل به تعظيم ما هو شئنا على الله سبحانه فحين اشيع التكبير لان يحصل
التناد به الا انه هو المستحق في نفسه كمال المستحق في السجود ان يصير لهجة ساجدة لا ان يصير الارض سجوداً بها وكما
ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداها على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة الاله بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن
ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واثبت ان الواجب
عمل اللسان مع التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب تعفوه بل الضرورة
تحصيل العمل بها الصالحات لذلك العمل كالمسح للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتفتيش فلم يكن لها صنفه في نفسها الا صلاحية
لعمل والتعليل واقامة الاله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تتبع صالحة بعد التعليل كما كانت ويجب استعمالها واجبا
اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد الاله اخرى وهو قوله صلى الله عليه وسلم وليستج بثلثة احوار فان تعيين الحجر لا يدل
على عدم جواز اقامته المذمومة بل الحجر آله يجوز ان يتعين ويجوز ان يتغير بينهما وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة
ميت لا يقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمرا قراءة وللقرأة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وسبب ان يقر
ومن عنده الله تعالى ويجزم على المتأخرين وجوب قراءة فلا يجوز اقامته غير ما من الاذكار مقامها الا يري ان غير قراءة
من الشور لما ساء في الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان عينت الفاتحة بالمحذو ولا يلزم عليه
الا فان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة
بالافطار لانه هو اسبب الوجوب لانه هو الجنابة على الصوم ولهذا اضيف اليه كفارة الفطر والجماع الاله صالحة
للفطر وكما ان الاكل والشرب الاله صالحة للفطر ايضا فنعدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب يبقى الجماع الاله صالحة
كما كانت من غير تفسير بالتعليل شيئا من احكام النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين لام العاقبة اى يصير بعاقبته اولاد اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء
الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق معادن باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم مجتمعون للزكاة بمنزلة
الكعبة للصلوة كلما قبلت للصلوة وكل جز منها قبل لما كانت الزكاة محتاجة للتفقيه قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله
حل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التملك فقال وجب اشترع الزكاة للاصناف المذكورة في هذه
الاية واحنا فيها اليهم باللام الموضوع للتمليك فمثل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام لمن اوصى بثلث ماله لاسماء
اولاده والفقراء والمساكين كان الثلث منهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص حل الصدقات مشتركة من
الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجز الاقتصد على صف واحد وقد ابطم تجوز الصرف الى صنف واحد
والى فقير واحد من الباقيين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين

تبين اى بما ذكرنا ان المودع يتصدق على الفقير في احدى اقسامه ثم يصير الفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه
 ال ليل عليه تبين ان اللام في هذه الآية لام الحاجة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول
 الشاعر فطوت بعد المولدات مخايلها الخايل بدور تبنى المساكن اى يصير الواجب او ما هو حق الصدقة على اهل اهلوس ببقائه للفقراء
 وان لم يكن لهم فيه حق من الابدان كما ان النقاط الى فرعون طوى صلبا ببقائه للعداوة والحزن لما اوى اليها وان لم يكن
 في الابدان لذلك الفرض وكما ان النذر والبناء صار ببقائها للموت او الحزن والخراب وان لم يكونا في الابدان لم يكن
 وذكر في المطلق ان اللام لقصر خبر الصدقات على الاصناف المذكورة المدة وادائها مختصة بها لا يجوزها الى غير ذلك للاستحسان
 جميعا كما يقال انما اخلافة القرش يراود لا تتداهم ولا تكون لغير محتمل ان تصرف الى اصناف كلها وان تصرف الى بعضها هو
 مذهب عمر وعل و ابن عباس وابن مسعود و جندب و سعيد بن جبير والضحك و ابى المعاليه و ابراهيم النخعي و يمين بن مهران
 وغيرهم من الصحابة والتابعين فانهم جميعا في قوله لا اوجب لمن اليم بعد ما صار صدقة وليس اخر على ان اللام للعاقبة مطلق
 على الاول من حيث المعنى لان الواجب لما كان خالص حق الصدقة الى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد
 ما صار صدقة حيث قلنا الصدقة للفقراء ولم يقل تمام الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اى يصير صدقة المال صدقة انما
 يكون بعد اداها الى الصدوق ذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بعد قبض له صلاحية ان
 يصير صدقة بالقبض بل ما للفقير بعد قبض وصيرورة صدقة لانه ملك له في احوال فيكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب ببقائه
 صدقة وملك للفقير ويحتمل ان يكون معناه انما ان سلنا ان اللام للتيك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل اداها يكون ملكا للفقير لان
 النص هو الصدقة الى الواجب للملك نعم في المال ببقائه صدقة وذلك انما يكون بعد اداها الى الصدوق بقبض الفقير فلا يكون في
 الآية دليل على ان الواجب قبل قبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين اننا ابطالنا بالصرف الى منصوص بعد
 حق الباقيين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة مع ما ثبت ان الواجب خالص
 حق الصدقة على ذلك ذكره في الاصناف ليس ببيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان الصرف
 الذي يكون المال بقبضهم الصدقة الى خالص اى السبل في هذا حق الواجب الصدقة الى صرف الى هو لا باعتبار الحاجة فانهم يحتاجون
 وفقيرهم صاروا مصارف لعل المال الذي صار من الاصلح لا لجزء الاسم فان الفارم و ابن السبل والفارم في سبل الصدقة
 تعالى ولو لم يكونوا فقراء ولا كل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في الموارث
 وكذا الواجب في شخص واحد اسم فمخلقة و بان كان مكاتبا و ابن السبل وسليمان وفارما لا يستحق الاسماء واخذوا لو كان لا يستحق
 بالاسم لا حتى بكل اسم سواء على كذا في المارث اذا اتفق سببان في شخص واحد بان كان زوجا و ابن عمر يستحق بهما جميعا فعلم ان
 وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذا السبب في الاصل فذكر الصدقة في هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة
 لتدل على ان الفقير استحقه بحاجة حتى شاك في غير ما احتج وان لم يكن سبب الفقير تعلم انهم مصارف ببقاء الحاجة فصارت حاجتها
 كما قيل انما الصدقة للمتقين باى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما يطلق عليه اسم متقين على ما بيناه و جملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة وغير
 لما ثبت ان النص دليل على استحقاق الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة كصرف الواجب اليهم كانوا بغير الكعبة للصلاة فانها ليست

بستحقاق الصلوة ولكنها صالحة الصلوة التوجه اليها في الصلوة فكلها ان جميعها قبله وكل جزئها قبله كان جميع الاصناف المذكورة مضرًا وكل واحد منهم مضرًا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مضافون الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم مضافون للصلوة اليوم بعد التعليل صرحت اليوم ام لا كالجنة قبله وصالحه كصرف الصلوة اليها اذ استقبلوا فعل العباد لا يشين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مضافين المذكورة وقد ثبتوا ذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مضافين الا ما استخرج من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مضافين جلة اخرى وهي اطلاق كلمة الله تعالى واعزاد دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى التوق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لغيره على الحاجة بل جزاء على حدة في العمل للفقراء في جنات الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ركنه اى ركن القياس فما جعل اى الشئ الذي جعل علمنا الى اخره لكن الشئ جانبة الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشئ لا ما لا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك لمعنى ركنه فافهم وانما ساءه علمنا لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والتحليل اسسارات على الاحكام في الحقيقة لا سوجبات فكان ذلك بالمعنى معر فالحكم الشرع في الحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كل مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علمنا على وجود حكم النص في الفرع ولان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشائخنا فمقتضى من اصحابنا وجهود الاصوليين يكون ذلك المعنى علمنا على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معهما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علمنا على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغة كاشتمل نص الرجاء على الكيل والجنس او بصيغة كاشتمل نص الشئ عن بيع الا بقر على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى كما كان مستطاع من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير له في حكمه بوجوده فيه التفسير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ماله الباطني وفي فيه الفرع يعني وجعل الفرع ماثلا للنص اى المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحيرة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل بخلافه من اهل العلة القاهرة وكذا بعض المحققين ان ما كان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف للجامع اما حكم الفرع فمقتضى القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنه فمقتضى توقفه على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى الذي بدون الثبوت الباقية قوله وهو الوصف المصالح المعدن بظهور اثره في جنس تفسيره لما جعل علمنا واعلم ان القياسيين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بحيث لا يجوز ان يكون علة لا لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل الوصف للأثر المذكور في قوله عليه السلام للجامع في خيار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والسندى فيه سواء والمعنى الحرة ولا توقع الاهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا ويوطى الامة وكذا الحكم في سائر الجوارح فانها يشتمل على مكان كذا وزمان كذا او لا مدخل لثبوت الاوصاف في الحكم فثبت ان تعليل جميع الاوصاف غير مستقيم ولان تعليل جميع الاوصاف لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد وانفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا بمرء ان الحقيقة تشمل على انها كناية مطعومة مقتاتة بجسم شئ ولم يقل احدا ان كل وصف من هذه الاوصاف علة الحكم الوي فايها بل العلة بعض هذه الاوصاف وانفقوا ايضا على انه لا يجوز للحلل ان يعزل باي وصف شئ من غير دليل لان ادعاء وصف خاص الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يصح من غير دليل واذ لم يكن بد من اقامة الدليل

وهو أن الحكم فلا يسمع من غير دليل وإذا لم يكن به من أقامة الدليل فالنص يصلح دليلاً على العلة بخلاف سواه دل عليها بطريق التلخيص
 كقولهم لا تأثم الصلوة كذا لو كان الشمس قوله عليه السلام كنت ينشئكم عن ادخار لحوم الاضاحي لا اجل الرقعة على القافلة او بطريق التنبية
 والاشارة مثل قوله عليه السلام اريت لو تمضضت بماء انقضى الرطب ذابفت تمرقة طيبة وما طور من يديل دينة فاقبلوه
 وكقول الراوي سوي رسول الله عليه السلام فمجد زني باعزة فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلاً عليها بالاجماع وعندهم النص والاجماع اختلافهما
 يصلح دليلاً على العلة فقالت جماعة منهم الاطراذ وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احواله تصح دليلاً عليها
 ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة مقتضى جواز التعليل لكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه لا يمكن طرد ادل على عدم اعتبار الشرع لايام
 لان خلف الحكم من العلة مارة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان مثل الشرع امارات على الاحكام اذا الموجب في الحقيقة فهو الله تعالى
 ويشترط فيها ان تكون معقولة المعامل الشرطي الوصف الذي كان هو علة ان تميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراف
 يصلح لذلك لان الدوران مما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلة حصل العلم والظن عادة يكون المدار وهو الوصف
 علة لذلك وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعواه به ولم يغضب وتكرر ذلك مراراً فاعلم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب الغضب
 وقال ما ستم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراذ لان الاطراذ كما لو مبدى الحكم والعلة يوحد بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو يتو
 جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم وذلك لمعنى ان يكون الوصف صالحاً للحكم ثم يكون معطلاً واتفق هؤلاء على ان
 المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقة ومناسبة الحكم بان يصلح اضافته الحكم اليه ولا يكون نابياً عنه كاصنافه ثبوت الغرقة باسلام
 احدى الرؤوسين الى اياه الاخر من الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاماً للمحقق لا
 قاطعاً له ولا كذا في حق رجليه سبب العقوبة والبيع سبب العبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اى حصل الملازمة
 في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل لمنقوله عن الرسول عليه السلام وعن السلف يقولون نحن فافهم
 كما لو يعلمون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير تابعة عنها فما كان موافقاً لما يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الخرافي
 رحمه الله المراد بالمناسبة هنا هو صلاح المصلح بحيث اذا اضيف اليها الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تحل العقل الذي هو مدار التكليف
 وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تعقد بالزبد وتحفظ في الدين فان ذلك لا يناسب واختلغوا في تفسير العدة فعدنا علة الوصف
 تثبت بالتأثير وهو ان يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر فعند اوجام كذا ذكر في الاسلام في بعض مصنفاته وقيل بعض اصحاب
 الشافعي عد انه الوصف تثبت بكونه محملاً اى موقعاً في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاحواله على الاصول
 بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامة عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدة التي تثبت بالعرض فنان
 لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معطلاً تسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس بعلم بالحس والايوجبه العقل
 ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يتبدى اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعبرة
 عند القطع الادلة كالتحريم جعل حجة في باب العقوبة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لو ابصت بين يدي
 ضع يدك على صدرك فاستقت قلبك فما حك في صدرك فدمه وان افتاك الناس فثبت ان العدة التي يحصل
 بالاحواله والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدة عند القاضي جاز له العمل بشهادته والعرض

على المذكورين بعد ذلك لعدم النوع احتمال فكذا هنا ومن شرط العرض على الاصول لقبول عدالة الوصف قل ان الوصف بعد صلاحيته
للمحكم محتمل ان يكون مستقفا كالشاهد يحتمل ان يكون محمدا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المذكورين بعد فلو
سلم لمن النقوض والمعارضات تثبت عدالة ذلك لان الاصول شهداء بعد على احكامه كما لو كان الرسول في حال
حيوة فيكون العرض على الاصول واستناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول في حيوة وسكوتة عن الرد
ووجه قول العاصم ان ما ثبتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس بالاعتناء حجة وتبرج احتمال الصواب على احتمال
الخطأ والغلط وما لا يوقف عليه من طريق حسن فطريق معرفة الاستدلال بآثاره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ان
انما تعرفنا صدق الشاهد باحرازه من مخطورات دينة فان اثر دينة لما ظهر في سعة عن ارتكاب سائر مخطورات دينة يستدل به على صحة
عن الكذب الذي هو مخطور دينة ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثاره كذا اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض باهره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض باهره ثبت
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالآثار واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين ظهور الاثر
في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب التصريح له معرفة صحة الوصف كما يجب التصريح بالآثار المحسوس لمعرفة
الآثار التي لا يكون في الثبوت الصغيرة فانما تنوع ذكر الالفاظ الصغيرة والاية الا ان في النساء بدون رضا الولي عليها وشورتها مرتبة على الصغيرة عندنا وعند
الشافعي رده على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنة البكر البالغة كره بالوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك
لقوات وصف الصغيرة فعنده ليس له ان يزوج بنة الثيب الصغيرة لقوات البكارة كالثيب الكبيرة فعنده ناله ذلك لوجود وصف
الصغيرة وهو معنى قوله لاسها صغيرة فالثيب البكر اى الثيب الصغيرة السكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغيرة تعليل بوصف
لأن الصغير موثر في اثبات ولاية الكناح لان ولاية الكناح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
نصف مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغير موثر للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغير تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهمزة بعلامة الطواف بقوله عليه السلام الهمزة ليست نجاسة فانما هي من الطوافين
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للصورة وهي تعذرا لاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وقوط
الخطر بالمقصود مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في محنة الا ما اضطر ثم اليه فثبت ان هذا التعليل
موافق لتعليل صاحب الشرع والمنكاح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في
مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجي المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد وعن البيهقي ان
المنكاح جمع شكوة والقياس سناجح فخذفت اليا تحفينا اى الصغير موثر في اثبات ولاية النكاح المشكومات تاتية الطوا او
اسى مثل تاتية في الحكم المعلن به وهو سقوط النجاسة بقوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
قبل ثبوت الاهلية لانه اى الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلا
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبت الملائمة فإزاء العمل به
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالة قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون ملة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن موثراً وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن محملاً فاذا ظهر اثره واخالة فحينئذ يجب العمل به فالعلمانية شرط لجواز العمل
 بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعللة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها على نقد العمل ولم يفتقر الى
 الوقفي القاضي بشبهه وغير ظاهر العدة لانه انما هو الوصف بمقتضى الردح قيام العلمانية اي بمقتضى الرد من الشارع بان لم يعتبر علمته كالاكل ناسيا من اجل
 علمته لا فطار اذا شئ لا يبقى مع فوات ركعت لم يجعل حلة لان الوصف ليس بعلة لانه لم يجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يعرف به حجة
 وامتباراه في الشرع بعد ظهور علمته وذلك لان يظهر اثره في مواضع من المواضع على ما بيننا فحينئذ يجب العمل به كاثرة الصغرى ولاية المال فان
 العجز لما كان ملائماً للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الرأى واقر الشفقة بمقاسه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقاسه في التصرف
 في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية الاكل تحليل الوصف موثرو هو اي تعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق
 الشاهد بظهور اثره في منع اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل
 منع الدين اياه من تعاطي اي مباشرة مخطورة دينه فالموثرو هو الدين والاستدلال بالاحترار عن سائر محظورات استدلال بظهور اثره على
 ثبوت اثر اخر وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثرو والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثره على ثبوت اثر اخر
 وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثر باقينا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوى اثره ووثق
 القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وفتح فساد لان العبرة بقوة الاثر وصحة دون الظهور الاستحسان في اللغة استفعال
 من الحسن وهو عود الشئ واعتقاده حسنا نقول استحسنته كذا اي عتقته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العمل عن موجب قياس الى قياس
 اقوى منه وليس سماع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثرا والاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس
 تخصيص لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بهنل ما حكم
 في نظارتها الى خلافه لدليل اقوى تفقضي العمل عن الاول واعتصم عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع
 تركت الاحسان بالقياس اي تركت الدليل الاقوى بالاصغف وانه غير جائز واجب منه بان المترك سمي استحسانا لانه اقوى من
 القياس نفسه ولكن الفصل بالقياس معنى اخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
 الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر لا غلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ
 مستحسنا ولما صار اسم هذا النوع من القياس بقي الاسم وان كان من جهة بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت الاستحسان اخذت
 القياس اراد بذلك البينة على ان فيه علمه سوى علمه الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان لا احسن ان يذهب اليه لكونه لما
 يخرج صدق الانضمام معنى اخر الى القياس الظاهر لوجوب العمل به اخذت به وذكره صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان
 استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض القاديين في المسلمين طعن على ابى حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في
 تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالرأى وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان
 قسم فاسس لم يعبر فيه احد من جملة الشيوخ سوى ابى حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه ان من دلائل الشرع ولم يعبر عليه
 دليل بل هو قول بالتشقي فكان ترك القياس به تركا للجملة الشرعية بما ليس بحجة لا اتباع هو اي شهوة نفس فكان باطلا ثم قل
 ان القياس الذي تركوا بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجملة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لا يتبع بوى اى شىء نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالجزم الشرعية حق فماذا الباع
 المحي الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانتم قد ذكرتم فى بعض مواضع اننا نأخذ القياس
 ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكرتم هذا الجحش بما يدل على قلة النوع وكثرة الثبوت وكل ذلك
 طعن فى غير روية وقبح من غير وقوف على المزايا بوضوح ما قبل قد اداشد ديانة من ان يقول فى الدين بالتشبه او بعمل
 بما استحسنته من غير دليل تام عليه شرعا فالشيخ راجع الى دفع طعنهم بقوله قد سنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الحقيقى
 انه عند اصحابنا احد نوعي القياس فانه ينقسم الى حقيقى وخفى والاستحسان الذى هو وقع التنازع فيه هو القياس الحقيقى لانه قسم
 اخر غير القياس لاختراعه بالتشبه ولا شك ان القياسين اذا تعارضا فى حادثة تخرج احدهما بدليل ان امكن وترك العمل
 بالآخر لانه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب اليه اولم اهل اجتهاد وبين الدليل لعارض له واشارته
 الى انه هو المعمول به فى الاغلب ليه حجة على الآخر واعلم الصانع كل واحد من القياس والاستحسان المعقود فى مقابلة الآخر على وجهين
 فاحدهما هو القياس باضعف اثره ومنه بالنسبة الى مقابلة من كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه ومنه اثره بالنسبة
 الى مقابلة فى الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم فى التحقيق فانه دفع به فساد ظاهره وقومسه به وجه القياس واحد
 نوعي الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس فى الظاهر ولكن فيه فساد خفى
 بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرا عندنا خلافا لاول الطرد وغيرهم قد سنا النوع الاول من الاستحسان
 لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقد سنا النوع الثانى من القياس الجلى لقوة اثره الباطن
 على النوع الثانى من الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساد له لما ذكرنا ان العبرة بقوة الاثر وعفته دون الظهور فان الدنيا
 ظاهره والظلمى باطنه وقد ترجع الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصلوة على الظاهر لضعف اثره وهو الغنى والكدر والذل
 العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثره اذ ركه ومنه اثر اذ ركه البصر بالنسبة اليه فان قيل لا
 للضعف للعلية بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة فى الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغي ان لا
 الترجيح فى الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية التامة بالحرية والاسلام لا
 بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل فى القوة
 فاما صيرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثر على غيره وانما لا يمكن من القوة او الزيادة فى العدالة متصورة
 لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن مخطورات الدين مخفية لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان تركب
 واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض العلل فتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كما قيل قوله بيان
 الشاكلة الى اخسه ولمنسا استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسم الاستحسان ولم يكن يدمن تقديم احد على
 الآخر منه نقابها الى الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس ومكسه واشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثانى وبين
 بقوله بيان الثانى اى بيان القسم الثانى وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
 فمن تلاية السجدة فى صلوة انه يركع بها قياسا الى اخره اذ اتمه اية السجدة خارج الصلوة وركوع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة ليس بركعة فلا يوجب عما هو قربة هو ان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في آخر السورة ان شأركم وان شاء سجدة قيل معناه ان شأركم ركوعا على عدة التلاوة ان شأركم سجدة لما غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يحتاج الى النية وان افتقرا معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتأدى به الواجب ومن حيث انه يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شأركم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يحز ذلك عن السجدة فوالها اولم ينبو لانها صارت دينا لغوات محل الاداء ولغيره رتادينا صارت مقصودة بنفسها لان لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا تقير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلوة فلا يتأدى بالركوع والسجدة الصلوة ايضا لا يشترط في المبسوط والخبرة فالجواب ان الركوع لا يوجب من سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل منها فاصيل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على عدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاء في القياس وبه نأخذ في الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فمحتاج منها الى بيان وجه القياس والاستحسان اولاً ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانياً للتفصيح في الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجدة تشابهان في معنى المنخفض ولهذا المطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخسر الكعابى ساجداً لان الخوض هو السقوط وان سجد في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأطأت راسها وكما ثبت التشابه بينهما بسقوط الواجب عنه بالركوع كما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما يوجب بالركوع عن السجود كما يوجب لقيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اى بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخسر الكعابى وانا بامى ساجداً وان كان يدل على ان لا يتسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا وجه الاستحسان اشتمع امرنا بالسجود بقوله فاسجد واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اى عني حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا يوجب من سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان يوجب من سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب للخرمية الظاهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة الا يرى انه لو قلنا ما خارج الصلوة فركع بها لم يخرج عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة لولى ان لا يقيم ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على عدة لانه ليس من افعال الصلوة اذا التزم به لم يستعمله فلهذا اى ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود وحقيقة الى احسنه اثر ظاهر لان الماسور به لا يتأدى بالاثبات بما يجاوز نفسه وجه القياس صهار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اى ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما بهذا الدليل وبهذا القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى هذا بان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابله لكن القياس اولى اى بالعمل به باثره بالظن

اي بسبب قوة اثره الباطن الذي يتفرض من الاستحسان بيانه اي بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشترع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه والكيل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يانم بالنذر كما لا يلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح توافعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغفروا عن السجود عند تعالى استكبارا والاقتداء بالمقرين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يرو الى ما خلق الله من شئ يتفقه على الله من اليمين والشمال سجدا لله الم ترا ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ومن يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها ومن يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود والتواضع والخضوع والانقياد وكذا عدم اقتضائه بالركوع كما في السجود والصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان معناه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادة وبالاجماع ولهذا أثر في غير الوضوء استقبال القبلة والركوع في الصلوة يجعل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة للحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيقطع عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعي الى الجهة يسقط بالسعي لعبادة المرض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا او قوله عليه السلام من جئتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلما تبادى بنفسه والركوع في غير ما اى بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والشرط فيما تبادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع انفسا الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع استحسان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير مقصود مساويا للمقصود قوله اى لقياس الذي يرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم عن وجوده اى قل فانه لم يوجب الداعي ستة مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الركن الواحد رجا ان كل واحد منهما يقول ركني بالالف وقبضته وقيم البنية في الاستحسان ليقضى بانه مرسوم عند ما يجعل كأنها ارشادها لجمالية التاريخ كما في الغرض والهدى كما لو ادعى الشراء في القياس تبطل البنيات لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لو احده بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد منهما حقيقة لتأدية الى الشيوع المانع من صحة الركن فتعين التهاثر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على ملة وثبت بنية مما يكون وسيلة الى مثل الالف في الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وجبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيمكن القضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الركن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثباته بوجوب العقد بتحداه في الحل بخلاف دعوى الشراء وانما لم نجعل ذلك كأنها اشترياسعا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع شيئا جميعا يعتقد واحد منهما ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتخالفان

فأخذ في الاستحسان القول بقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فلا اختلاف في وزنه لا يكون اختلافاً في
 اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كما لا اختلاف في ذرعان الثوب البيع بعينه وجه القياس
 انهما اختلفا في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التخالف ثم اثر القياس ستة ولكنه قوسى من حيث ان عقد السلم انما يتعقد بالاول
 المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بان سجع خمس في سجع غير الموصوف بان اربع في ست وبهذا اتبعنا ان
 الاختلاف هنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس وسنأما اذا قرأنا في السجدة
 في ركعة فسجد لها ثم احادها في الركعة الاخرى في الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد بن وفي القياس لا يلزمه هو
 قول ابى يوسف بن الاخر وسنأما ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحساناً وهو قول محمد بن وفي القياس لا يكون رهن
 بها وهو قول ابى يوسف بن ومنها غاصب العقاد في الاستحسان ضامن وهو قول محمد بن وفي القياس ليس بضامن
 وهو قول ابى يوسف بن فابو يوسف يرجع في هذا المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول وهو قول
 الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثرت ان يحصى كما قالوا فيها اذا دخل جماعة الحرم فقول بعضهم اخذ المال
 قطعوا جميعاً في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر بن لان السجدة تتم بالاضراج
 ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد عن الكل معنى للمعاونة كما في السجدة الكبرى
 فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف اليمين بكذا لا يثبت استحساناً وفي القياس
 يثبت لوجوبه والمبسر بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبشر ولا يتحقق البر الا باشتراط زمان النسخ عن اليمين
 ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سوريات الطبرانية طائفة بكونه استحساناً وفي القياس نجس اعتباراً بسور سباع البهائم وجه
 الاستحسان ان السبع ليس نجس العين بدليل جواز الانتفاع شراً من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكلية
 مع صلاحية الغذاء بدليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه بكونه من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
 بلعابه فينجس سورة ضرورة مخالطة لعابه بالماء فاسباع الطير فيشرب بالمقار وهو طائر بذاته لانه عظم جوف فلا يكاد
 الماء يلاقه نجاسة فيبقى طائراً الا ابتداء صفة الكرامة لعدم تحايلها من القيمة النجاسة فكانت كالحاجة الى الحاة ففي جنس هذه
 المسائل رجح علمنا وجه الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
 الاثر عند عدم الظهور او النقص قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا
 بل هو انواع اربعة استحسان بالاثرو هو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس بمثل
 السلم فان القياس باي جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا يتعقد في
 غير محله الا انما كنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوى ورجح في السلم وهو قوله عليه السلام من سلم
 بغير علم في كيل معلوم الحديث واقفنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
 بالاجماع وهو ان يعتقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يامر انساناً ليحزله
 خفاً مثلاً كذا ومن صفة تقديره ولا يذكر له اجلاً ويسلم اليه المذموم ولا يسلم فانه يجوز القياس يقتضيه عدم جوازه لا ينو

منع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء إلا بعد تعيينه حقيقة أو ثبوت في الذمة كالمسلم فإما مع عدم
 كل وجه فلا يصح وعقد لكم استحوذوا تركه بالاجماع الثالث بتعاضل الامت من غير تكليف لان جهة الخطأ في القياس بالاجماع بتعيين
 في هذه الصورة كما يتعين بالنقص فيكون واجب الترك ولا يقال بالاجماع وقع معارضا للنقص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
 لا يتبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النقص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقية القياس النافي للجواز معارضا للاجماع
 منقط اعتبارا لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس النظام لضرورة ودعت اليه مثل تطهير
 الحياض والايار والاواني فان القياس بابي طهارة هذه الاشياء بعد تنجيسها لانه لا يمكن تجنب الماء على الحوض واليه نظر وكذا الماء
 الذي داخل في الحوض والذي يمنع من البتر تنجيس بملء فاه النجس والد لو تنجيس ايضا بملء فاه الماء ولا يزال يعود ويوجب نجسة
 وكذا الاثارة اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا جرى اعلاه لان الماء انجس بجمع في اسفله فلا يحكم بطهارة الاثم
 استحوذوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعمامة الناس وللضرورة تافهة في سقوط الخطاب واستحسان
 بالقياس الخفي لما ينافي الشرح اشارة الى اقسامه وقرئ بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
 بالقياس الخفي يصح تعدية الى محل اخر لانه وان اقتص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وعلم القياس الشرعي
 التعدية على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم من شلا لما ذكر
 فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والبيع لا يوجب تعيين البائع قياسا لاسمها لئلا يتفقا على البيع فقد
 اتفقا على ان البيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمنكر
 ينكر فان كان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم البيع الى المشتري بما اقرب ويخلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان
 يجب اليقين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم البيع باحضار اقل الثمن الذي يقربه والبائع
 ينكر تسليم البيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
 وصول الثمن اليه وبذلك وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع لاختلاف بين
 وشهما في مقدار الثمن قبل القبض تجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
 يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالب بتسليم البيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
 حتى لو اختلفت القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف مشروع لدفع
 الضرر عن كل واحد منها بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة تحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالمبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
 منهما مدعيا ومنكر على الوجه الذي قلنا فنجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلا يجب
 اي لم يجب لليقين على البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ البيع يسلم اليه فكان ثبوت التحالف لا اثر
 على خلاف القياس عند ابي حنيفة مع ابي يوسف فيقتصر على مورد النص لما يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
 المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قاتمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجزى التحالف لان التحالف
 بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثار وهو قوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان في السلعة قاتمة بعينها تحالفا ثم اذا

لفظ التراضي في جريان التحالف بعد القبض اذ التراضي لا يتصور الا بعد القبض فذلك لا يتعدى الى غير المصوم عليه وعند محمد ربح يحرم التحالف في
 جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عند ما يعتبر ان كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر اذ البيع بالعين غير البيع بالغير الا ترى ان
 متباينين البيع اذ اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشبهة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقائه البنية وجب قبول بنية فرفنا
 من كل واحد منهما يدعي عقد ابتكره الاخر فيلحق كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فثبت التحالف في جميع
 وجهته الى الوارثين والابارة والجواب انما لا سلم ان كل واحد منهما يدعي عقد اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل
 بالبيع بالعين يملك البيع بالعين وان البيع بالعين قد يصير بالغير بالزيادة في الثمن وقد يصير بحسب سمة بالخط عنه وكذا لو كان المشتري
 جارية حل المشتري وطيبها ولو كان الاختلاف في الثمن بوجوب اختلاف العقد ما صل له وطيبها كما اذا ادعى احدكما البيع والاخر البنية واختلاف
 الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة باختلاف العقد بل ان المدعى يكذب احدهما وقبول بنية المشتري عند الانفراد
 باعتبار انه مدعى صورة لا معنى وذلك كان لقبول بنية ولكن لا يتوجب به اليقين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجب به اليقين
 على خصمه وان كانت بنية تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستبقة وبه يتكلف
 الحكم من الوصف المدعى عنه في بعض الصور لما منع جازع عند القاضي الا انما اني زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي اكثر العراقيين
 ويؤيد صاحب الكافي احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديار باقديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو ظاهر قول الشافعي ربح ومحمد
 المصنف ربح من جورة بان العلة الشرعية امار على الحكم وليست بوجبة بنفسها وانما صارت امارا فيجعل جاعل فجاز ان يجعل امارا
 الحكم في محل فلم يجعل امارا في محل كما جاز ان يجعل امارا في وقت دون وقت ويختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها
 امارا لان الامارا لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغرم الرطب في الشتاء امارا للطير
 وقد يختلف المدعى عنه في بعض الاحاين وذلك لا يدل على انه ليس بامارا ونسك من ابي جازع بان وجود العلة مع تحلف مكناساتها
 وتفسده وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا اوجد متغيرا عن الحكم لا يخلو ان يكون استثناء حكم لما منع او لا لما منع والثاني ظاهر
 الفساد اذ التحالف بلا مانع مناقضة باخلافا وكذا الاول لان على الشرع امارات وادلة على احكام الشارح فكان بمنزلة ما لو
 نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم انما وجد فاذا اخل الدليل من المدلول كان مناقضة وباقي الكلام
 مذکور في الكشف ثم اجاز من شائنا تخارج تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان
 وليس ذلك لا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لما منع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان علم القياس قد استغنى
 صورة الاستحسان لما منع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك قال الاستحسان ليس من باب خصوص العلة
 يعني انه ليس بدليل محض للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس
 لان دليل الاستحسان ان كان ناصحا لاعتبار القياس في مقابلة اذ من شرط صحة عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص
 في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
 الجلي وارجح منه فكان المرجح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا مانع مع قيام العلة فلم يكن
 من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلة المؤثرة اى مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلمة تقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نفيها لعدم العلم في جميع الصور لا الى المانع
 وبيان ذلك في بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا سب لما في حلقه بالاكراه وهو ذاكر للصوم ان صومه يبيد
 خلافا لفرع لان ركن الصوم وهو الاساك قد فات يوصل المفطر الى جوفه وهذا تعليل بوصف موثر ولزم عليه الناسي
 فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلة اى تخصيصها قال استنع حكم هذه التعليل ثم اى في صورة النسيان
 المانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدت بسبب زياده تحقيق
 بها وبى ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما الحكم لله وسقاك فصا
 فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجنائية وصار الفعل عقواى ساقطا واذ لم يبق فعله معتبرا لا شرعا كان
 الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو المفطر لعدم العلة الموجبة للمفطر لا مانع من منع من المفطر مع قيام العلة لموجبة له قالوا فيه انكار
 الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسن لا يقبل الا ارتقاء حقيقة ولا احكاما اذا
 الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم حكم صريح العقل بوقوع احد التناقضين بلا ريب
 فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو علمت لا يفطر فاكل ناسيا بحث في بيده واما انقلاب الحقيقة فلو جرد الاكل حقيقة فلو
 بعده يودى الى ما ذكرنا والجواب اننا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للمفطر نسبة الى صاحب الحق من حيث
 التنبؤ ومسألة المفطر ممنوعة فالذى جعل عندهم دليل الخصوص اى الشئ الذى جعل عند اهل التحفيض مانعا للحكم مع قيام
 العلة من نفس او غيره جعلناه ذلك الشئ دليل عدم العلة وهذا اى جعل ما يبيد ضرورة دليل الخصومة دليل لعدم اصل هذه
 الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظنا هذا الاصل واعلمة بفتح النزة ففقه كثيرة ومخلص كبير اما الاول فلان المعلق يحتاج في
 رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليتمكن رد ما يردققنا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
 صور التحفيض تبطل بهذا الاصل فكانت رعاية واجبة قلت ان الخلاف في سلة التحفيض راجع الى العبادة في التحقيق لا
 العلة في موضع تخلف الحكم منها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان عدم صفات الى المانع
 عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اى حكم القياس فتعدية حكم النفس اى تعدى حكم الى ما لانفس فيه
 اى اثبات شئ حكم المنصوص عليه في محل لانفس فيه وزاد القاضى الامام والامام ولا دليل فوق الراى اذ من شرط صحة القياس
 عدم دليل اخر فوجه لثبوت فيه الضمير راجع الى ما اى لثبوت الحكم في ذلك المحل بغالب الراى لا بطريق القطع اذ القياس من
 الادلة الظنية دون القطعية ولان كان وجوب العمل بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا لشارة الى ان المجتهد يخطى
 ويصيب كما هو مذنب العادة والتعدى حكم لازم للتعليل عندنا حتى نوضلا تعليل من التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل
 عندنا بمنزلة المترادفين عند الشافعى مع وهو صحيح اى التعليل صحيح من غير اشتراط التعدى وحكم ثبوت الحكم في المنصوص عليه العلة
 ثم ان كانت العلة تعدية ثبتت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن تعدية بقى الحكم مقصرا على الاصل ويكون تعليلها
 بمنزلة النص الذى هو عام والذى هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه وحاصل هذا الفصل ان
 اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة ببعض واجمع واختلوا في صحة القاصرة

الاستيعاب لم يتطرق فيه الرد في التدوين بعبارة التبيين فذهب ابو الحسن الكرخي مع من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين منهم كالقاضي
امام ابي زيد واتباعه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي مع وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
والمشككين مثل الشافعي مع وعلته اصحابنا واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري صحته او
ذهب مشايخ سمرقندي اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور مع وهو مختار صاحب ليزان تمسكوا في ذلك بان هذا هو الرأي المستقيم
من الكتاب والسنة من حيث الحجج التي ينطبق بها الاحكام الشرعية فوجب ان يتعلق به الايجاب ابي الحكم سلقا سوار التعدي الى
فرع اوله فيعتد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فلان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يجعل الاصل
به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الادوات من التأثير والاهمال والمناسبة وذلك تحقيق في الوصف الذي يقتضيه على المنصوص عليه
كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى من المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليق لا يثبت الحجج من التعليق الا ان
وكونه غير مستبعد لا يصح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصومة انما لما منع ما يخرج به من ان يكون حجة كما في النص لم
يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعدد ما كان تعدد ما ساقه فاعلى صحته لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد
وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك
الفرق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او علما او لو خلا عنها المكان حيثما اشتغالا بالافيد وهذا هو التعليق لا يوجب
علما لانه دليل على بلا خلاف ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان
فوق التعليق فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليق اذ العدول من اقوى الحجج مع امكان العمل به انما
اضغط ما يردو العقل فليس للتعليق اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك لا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليق حكم سوى التعدي الى الفرع
فادخلنا التعليق منه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليق مضاف الى العلة عند من في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدي الى الفرع اذ لا بد له من اشتراك الماثل والفرع في العلة لا
ترى انك تقول هذا الحكم يثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليق بينا لان
الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصيح كما اذا كانت العلة منصومة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد
التعليق غير مستقيم لان الحكم قبل التعليق كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليق كان بطلا للنص لانه لا ينبغي له
حكم والتعليق على وجه يكون فيه الحكم النص باطلا فكيف اذا كان بطلا له يوضح ان العلة انما جعلت سوية عند عدم النص باجماع
الصحابة رضي الله عنه والمسلمين فلو جعلت سوية في سائر النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لاسان علة شرعية فلا يمكن ان
ان تجعل علة فيما جعلها الشرع علة فيه وتقول العلة بالتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع
ان الحكم مضاف الى العلة ففساد لان الفرع يصير بالاصل فالاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم محال واما صحة التعدي فلا
الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرعا التعدي وهو اشتراك الاصل
والفرع في العلة وهذا التوقف اول الكلام على آخره اذ اعطى عليه حجة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الباقي فحققت الاشتراك
في الخبر بالنسبة الى نفسه كما هو تحقيقه في اول الكتاب فلهذا واما ما ذكرناه من العلة القاصرة المنصومة فلان النتائج كما نص عليها

افادنا ذلك علمنا بانها هي المؤثرة في الحكم ولما فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النفس بالراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالمر
 فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يحصل كذا كذا بل كذا
 الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بناه اليه اشار الواليه رحمه الله فان قيل ان الحكم انحصار الفائدة على ما ذكرنا في الفوائد الثابتة
 الحكم بالنسبة كما ذكر في الكتاب ليشغل الجهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وانما ما سطره الحكم الجليد للتعليل الى
 الطولية والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام العقولية اميل منها الى قبال الحكم ومراة المقتد والاشها
 ولين من التعدية عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية على ترجعها على القاصرة ولو لا القاصرة لتعدي
 الحكم بما من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليدة واذا ثبت هذا الفوائد وجب لقول بصحتها فلما حصل هذه الفوائد بما من
 اما الاولى فلان الماخص يحصل تبرك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل او النفس لا يدل بصحة الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه
 وانما يعم حكم النفس بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل نال من ثانيا على ان التعليل بما لا يشهد
 لا يمنع التعليل بما يتعدي لانه كما يجوز ان يجمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدي الى فروع واسببه اكثر تعديا من الآخر
 يجوز ان يجمع وصفان يتعدي احدهما ولا يتعدي الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتبار الامر بين غير
 المتعدي حينئذ انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بنينا وبينهم عدم العلة لا يلزم عدم الحكم بما
 ان يثبت الحكم بوجه آخر فوجه القاصرة لا يدل على عدم الحكم وغير المنصوص عليه يجوز ثبوت العلة انما ايضا اليه اشار
 شمس الاثنية رحمه الله تعالى واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العمل والراي لا يلزم علما بالاتفاق فلما يحصل هذه الفائدة بهذا
 التعليل فانه لا يفيدها بوجه الحكم ولكن اشيع لم يعتبر الظن الا الضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب للعرض
 احتضا بالنظر الى ما يفيده العلم او بوجوب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض التعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
 لان التعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تأثيرها في العلة عندنا ودون القاصرة وعندكم التعدية راجعة على القاصرة لكونها
 اكثر فائدة ولكم فاما علما على النفس في القواطع والحصول وغير ما اذا هو لم يتوقف ترجع التعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
 لم يكن القاصرة واقعة للتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكره من الدور فليس لازم
 لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصوة والتعدي توقف تقدم اعني مشروطا بتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك
 بل هو توقف مية كما في توقف وجود كل واحد من التضاليتين على الآخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ
 من بيان الصيغ المشترطة وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلة تحتاج طرورية ومؤثرة فالعلة المؤثرة فاعلم انما بانص واجماع
 في حتم الحكم المعلق بها مثل التعليل لعل الطواف في سقوط سبحة من سوا كونها اليوسف اعتبارا بالمر على ما مر بيانه والعلة الطرورية
 هي الواضحة التي اعتبر فيها دورا في الحكم مع وجود احد البض او وجودا عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بعض
 او اجماع والاحتجاج بالمر فاسد عند اهل التحقيق لانه لا يخرج من التميز بين العلة والشرط والطر ولا يصلح مزية لانه يوجد مع الشرط
 كما يوجد مع العلة ولان اتوى وليس في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تسك بطر ولا يناسب الحكم ولا يؤثر
 فيه وانما طر والى الاقيسة من حيث المعاني وعملوا بطريق المصالح والمرشد التي تشير الى محاسن الشرعية ولو كان الطر

كما ذكرنا في الكتاب مما لفت في الوصف بان يقول الاسلام ان الوصف الذي تدعيه على وجوده في التنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا سلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا سلم ان الحكم
ثابت وفي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا سلم ان الحكم ثابت بل
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق بين المماثلة في نفس الوصف وبين المماثلة في نسبة الحكم الى الوصف
ان المماثلة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والمماثلة في نسبة
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول انخصم في كفارة الا فطاني
رضان انها حقبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانما لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا
اذ اكل جنبية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطى زنا لوجب الحد ولو جامع
ذاكر الصوم لم يفسد لوجود الافطار وان كان الوطى حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالمالة كما في الجريح
وان من جرح النسانا ومات الجرح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالمالة وانما يتعلق بالجماع الساصل بالمالة فغيرنا انها متعلقة
بالافطار على وجه الجنائية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فنثبت الحكم لكل واحد وعندنا المنع يخط
الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنائية فلا يمكن احاق الاكل والشرب بقياسا
ولا دلالة وفي قولنا في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع مطعوم بمطعوم من جنس مجازفة فيفصل كبيع الصبرة بالصبرة من جنس فاما نقول
يزيد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الراداة واجودة فلا يتجدد من القول بالمجازفة في الذات لا
التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا للاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد مجازفة في الذات باعتبار
صورتها التي عرفت بها تفاحه اعم مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بالجنائية
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع تفهيز من جنس تفهيز منها جائز مع وجود
المجازفة في الذات صورة فان من قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم ان مطلقها مانع من
صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا يجد بدا من ان تفسير المجازفة بالمجازفة في
المعيار وهو الكيل وهذا تفسيرنا لا نسلم وجود ما في بيع التفاحه بالتفاحه لان التفاحه لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى الاستفسار الى المماثلة في الوصف فيضطر بعد هذا المعيار الى الرجوع الى حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان اطعم عنه عدته لتقريب البيع في المطعومات والجنسية مشروط
والمساواة كبقيا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحه بالتفاحه قد وجد العلة والشروط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيها
كيلا فيثبت الحرمة كما لو قامت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذا الفضل على
بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحه بالتفاحه حلالا بالاصل والمماثلة

في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما يصلح لان الوصف نفسه صير صلاح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كل التكلم وكل ما يصلح لاثبات حكم الشرعي
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يطرأ فيه من غير ان يكون وليا وحكما كما يجب لما كان سببا لوجوب المقصود الوصف المسمى بوجوب
هذا الوصف لا يجب المقصود فان قال المصلح لا يشرط عند بل الطر وعندي جهة من ان التاثير بقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الحكم فلان
ليكن الوصف بدو في التاثير حجة عند الحكم لا يصلح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام دينه كفار على مسلم عليه كذا القبل ولم يكن ان يقول اني اثبت حكمي
سواء وحجة عند الحكم لان الاحتجاج على الحكم بما ليس بحجة عند غير مقبول اليه مثلا لانهم فخر الاسلام في شرح التوقييم وفي اصول الفقه فثبتت بكلامنا
ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه لاثبات الحكم على الحكم وذلك لاثباته لوجوبه من صلاحه فيما تقدم من صلاحه للعمل به وذلك هو الوجه لعل المقولة
عن السلف متعينة للحكم واصل الطر والافقوتان في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الجملة مما لا بد في التاثير في الحقيقة
وقبل مثال هذه الجملة قولنا في تعليمهم لاثبات والامية لاسباب الوصف البكارة باعتبار انها جلية بامر النكاح لعدم البكارة لاسلم ان وصف البكارة
صلح لهذا الحكم وهو اثبات الولائية لانه لا يطرأ فيه في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الجملة في تعليمهم في الا
استدلالهم بالثبات شرط المماثلة والتماثل فيما باعتبار ان كل واحد من الوصفين لثبوت الحاجة اليه من الخطر والفرقة تختص بوجه الصلح في هذه
الاشياء رتبة او شرطه انما هو كماله لا ان لا يطرأ في هذا الوصف صلاح لما رتب عليه من الحكم لان السبل فيما لا بد من الحاجة اليه لاثبات ما بلغ الوجوه دون
التبيين بربا واما لشرط ثم سمانه صلاح الوصف بهذا المعنى والظاهر ان يودى الى ما عرفت في الوصف لان الوصف ربانيون مما لا بد في الفقه بربا يكون
غير صلاح فيكون فاسدا وضاعا ولكن لم يبين السائل صلاحه فكان له ان يطالب المصلح ببيان الصلاح كمن لعل الموفرة كان للسائل مطالبة ببيان التاثير واداء
بين صلاحه قبله المسائل فيجوز الى سوال باخر ولما سمحت هذه الجملة بدون فساد الوضع كانت تسميا اخر غير فساد الوضع واما الجملة في نفس الحكم فمثال قولنا
في تعليمهم لاسم الراس انه ركن في وضوء فبين ثبوت كفضيل الوضوء لاسلم ان التثنية في صلب بل استه في كسبيل بعد تمام الفرض لان التثنية في كمال الفرض
في حله بالزيادة على القدر المفروض من جنس كمال الركن لصلوة الا ان الفرض في تعليمه لاسلم في التكرار ضرورة والفرض في اسم السبق
ممكن كسبيل بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنس فلا يصار الى التكرار بعد تمام الفرض فاصح
ان التكرار مشروع في غير تعليمه لالكمال بالابدية فاذا حصل لالكمال بدونه فلا يفيد اعتباره واما الجملة في سنة الحكم استه الوصف
فما ثبتت للسائل لان ايجاب الطر والصفون الحكم الى الوصف من غير دليل لوجوب اضافته اليه سوى انه لو جدد وجوده وديم
منه عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافته الحكم اليه بجزان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المخصوص
عليه اوصاف يوحد الحكم عند وجوده ولا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا للعدم صلاح الاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل لوجوب نسبة الحكم الى الوصف فمثال هذا المصلح الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبة
اليه وهذه النافعة محيضة بالاصل فالحال لا يعرف في الاصل من غير ما ذكرته قلنا هذا جمل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على اننا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى لغو لاسلم ان الحكم ثابت به بجزان ثبوت بالاجماع او بالنفس وذكر الغزالي في هذا
القيام ان استدلال الكائن محتمل بحسب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن بيان غيره والظاهر ان يكون مناط القضية ان يقول هذا منتسب قدرتي
استخراج الوصف فان شئت كسب في جعل غيره لذلك بالترسي وان طاعت على غير ذلك التبيين حتى الظرفية فان قال لا يطرأ في ذلك
ولا اطرأ وان كنت عرفة هذا اعتناء محرم وصاحبه لانا كافي في فاشي بكتابان حكم سبب الحاجة الى اطرأه وشمل هذا الجمل حرام ليس من

بشأنه

ومثال هذه المماثلة لما في تعليلهم بان اللاح لا يثبت على غير عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كما بين العلم لا نسلم ان حكم اللاح
وهو عدم التعلق في ابن العم عند ما ثبت لعدم البعضية بل بعد القارة وعدم الحرمة قوله واما فساد الوضع فكذلك فساد الوضع
عبارة عن كون الجاس في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في التقييد الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان يكون
القياس على الميتة الصالحة لا اعتباره في ترتيب الحكم كتلك التضييق من التوسيع والتحقيق من التغليب والاثبات من النفي
وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز في مجلس اخر بالتقضي عن عندة المنقض
بالجواب او بزيادة قيد فيندفع بالتقضي واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها المحيب كلما حصل فانه بعد ظهوره
لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا يرد عليه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شخص الائمة رحمه الله فساد الوضع
في العمل بمنزلة فساد الادلة في الشهادة وانه مقدم على النقض لان لاطراده انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يستعمل بعد صحة ادلة الشهادة منه فاما مع الفساد في الادلة فلا يصح الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المحيب
هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الظاهر الى بيان الملائمة والتأثير في القياس وبيان الجمع بين الضيق والاصل فان تيسر
والاصح منقطعاً ثم لا يشتغل بعد بالمرحاض عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعية للرجاء بالفرقة
اي لا يثبتها باسلام احد الزوجين اي سبيل اسلام احدهما والباي صلة التعليل لاي جعلوا نفس الاسلام علة لا يوجب بالفرقة
في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف
على قضاء العدة في بقائه العدة كروية احدهما والبقاء النكاح اي وثل تعليلهم لبقاء النكاح مع ارتداد واحد من الزوجين
القضاء والعد في المدخول بها حيث قالوا بفرقة وجبت بسبب طاري على النكاح غير منات اياه فوجب ان يتناول الى
القضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وعلموا ببقاء النكاح مع الردة
في المسئلة الثانية والحاصل ان احدي الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني واثبت
احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام في الردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعية رتبة الدين
غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على القضاء وثلاثة اقراء فانه اى تعليلهم في المسلتين كما بينا فاسد في وصفه
لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل برودة احدهما وبقاء الآخر على
الاسلام واحكم ايضا في الاحداث انية لا والى اخر الاوصاف وجود الاحداث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخره في مسئلة وجوده هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث لاختلاف ذلك لا يجوز
لان الاسلام شرع ماصح للمقوق والاملاك لا قاطعا لما وفي المسئلة الثانية الاحداث هو الارتداد وهو اخر الوصفين
وجودا فوجب اضافته الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يزيل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان
التعليل لبقاء النكاح اى بالقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسد في وصفه لانه تعليل لبقاء النكاح مع ثبوت ثبوتيه وهو من قوله و
الردة لا تصلح عقولاً لانه لو بقينا النكاح مع الردة التي هي متنافية له لزم ان تجعل الردة عفو اي وفي حكم المردوم لم يكن الحكم بقا
النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة للناسي وفي لا تصلح ان يكون عفو لكونها في نهاية النكاح قوله واما المناقضة فكذا

المناقضة تختلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان لما منع أم لم يمنع من طهر يجوز تخصيص العلة أو تخصيص
 مناقضة عند هم وعند أمن جوده هي تختلف الحكم عما إذا ما له السبيل لعله لا لما منع وسمي تلخيص أصحاب الطر والى القول بالآثار
 مثل الأقسام المتقدمة لأن الطر الذي تمسك به الجيب الذي لم يتحقق بما هو رده السائل من النقض لا يجد الجيب بدلا من طهر
 عنه ببيان الفرق ورده نقضا ولا يحقق ذلك إلا بالعدول من ظاهر الطر إلى بيان المعنى وهذا الآن لم يحل ذلك انقطاعا لوجه
 السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتأثير فاما إذا جمل انقطاعا كما هو ذهب لبعض ولم يسامحه السائل في ذلك
 بأن يقول احتجاج على باطراد هذا الوصف وقد نقض ذلك بما أورده فلم يبين حجة فلا يفسر ببيان التأثير والشروع في الفرق
 في هذا المجلس لأن ذلك انتقال عن حجة وهي الطر إلى حجة أخرى وهو التأثير لاثبات المطلوب الأول فلا يسمع منه فيقصر إلى
 التمسك بالتأثير والرجوع من الطر فيما بعد من الجالس مثال هذا القسم فيما عدا عن شرائط النية في الوضوء
 بانها هي التيميم والوضوء طهارة لاجل المصلحة فكيف اقتضى النية هو استعماله بمعنى الانكار راي يفرق أن في شرائط النية
 وهذه فكتة منقول من الشافعي رحمه الله وهذا إلى القول والتكليف يتحقق بغسل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقية فانه طاهر
 للمصلحة ولا يشترط فيه النية فيضطر الجيب عند ذلك لبيان وجه المسئلة أي المعنى الفقه الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق
 وهو أن الوضوء تطهير على ما يتصور غير معقول المعنى لا العقل في عمل لغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة التي لا يجرى تحقيقه وحكما يدل
 لوصفه وهو حال حدث جازت مصلوته وكمل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله وإذا ثبت أنه تعبى كان مثل التيميم
 إلا أن معنى التيميم في المالة وفي الوضوء في العمل بشرط النية فيه كما في التيميم تحقيقا لمعنى التقيد بالعبادة لا يتأذى
 بدون النية بخلاف غسل الثوب لغسل لا معقول المعنى إذا المقصود فيه إزالة عن النجاسة من العمل لا معنى التقيد فلا يتوقف على النية
 ونحن نقول في الماء في التطهر على بطبيعة كما أنه منزه وحر ويطهيه لانه خلق طهورا في الأصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
 طهورا والطهور هو الماء بغيره المطهر بغيره كذا في غرضه فغلب من جهة اللغة أو هو مبالغة في صفته الطهارة وذلك بأن يكون معشرا
 في غيره إذا كان كذلك فيعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في إزالة الالة والرى من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد
 وأما قوله هو تطهير فقول التيميم الثابت في العمل وهو صيرورة موضوعا بالنجاسة غير معقول المعنى بطهارة الاحضاء حقيقة وشرعا
 أما حقيقة فلا له لم تعبها تجلست بعدا كانت ظاهرة واما شرعا فلان الحدث لو غس يده في الماء لتقليل النجس وذلك لا يوجب
 تغيير صفته المطهر فيقع الماء على ما بطبيعة على ما كان والنية بشرط الغسل القائم بالماء والحدث الثابت في العمل فكان غسل بذر العمل
 مثل غسل الخبس في عدم اعتدائه إلى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبيعة فكان أثبات التطهير غير معقول المعنى فيحتاج فيه إلى النية
 ليظهر فعله على خلاف ويصير مطهرا بعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة
 باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء فثبت أنها بمنزلة واحدة وانما المفارقة من صفته الطهورية للمالة وانه لا تمسك للنفس في
 مسألة التيميم ولا يقال المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لافرو في كثرة النجاسة لا في إزالة النجاسة وكان مثل العمل
 في أنه ملوث لا يطهر فينبغي أن يشترط فيه النية كما في التيميم لا نقول هو يلحق بغسل قيامه مقام غسل في ذلك العمل فان الأصل
 فيه غسل لانه إلى بيت إليه كسرتة إلى سائر المهدن إلا أن الحكم ينتقل من الغسل إلى المسح للجرم فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

وتبين انما تمام فصل اخر حكم فاستمع من المسئلة كالتسل و ذكر القائل في اللامع في الاسطر في جواب هذا السؤال ان الماء بطهر نفسه
 لا نقولنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سببا لا ضعف عن التطهير للتجاشه حقيقة لان تطهير الماء لا يوجب فيه النجاسة فمعرفة النجاسة
 وشبهه دون الامين واستغنى عن الغرمة لا قادمها الطهر فبالسبيل كالتسليم بل الذي يقدر على الازالة منه اعادة الطهر هذه
 للوجه اى الوجه الرابع المذكور في كسب تفسر اصحاب الطرد الى القول بالتأثير حيث لا يمتنع لهم عن هذه المسئلة انما لا يوجب
 الى بيان التأثير فيما ذكره من الاوصاف الطردية او يضطرهم الى القول بالتأثير كما بعد من الجايس والامراض عن
 الاحتمال بالطرد حيث لم تكن ذلك عنهم شيئا كما اشترنا اليه قوله واما العلة المؤثرة الى اخره اعلم ان رفع العلة
 المؤثرة لا يتصور بيان فساد الوضوء لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة لا بالاجماع والتأثير بهذه الادلة لا يمكن ان يكون
 فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالتأثير حقيقة لما ذكرنا ان التأثير ثبت بهذه الادلة على الاحتمال المتناقض حقيقة وكذا
 التأثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعاصرة فثبت بحوزة الجمهور مع ان هذه الادلة لا يمكن حقيقة التعارض كما لا يمكن حقيقة التعارض
 الا انها قد تتحمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التمسك بالجمع الى دليل اخر لعلنا بالتأثير والمديون فكذا العلة المتنبطة
 منها يجوز ان يتعارض لعلنا بما هو عليه الحكم حقيقة لكنها لا يمكن المتناقض فنكون العلة التأثيرية بها حقيقة المعنى في ان التأثر
 يخل فليس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل بغيره الى صاحب الشرح وهو منزه عنها فاما التأثر فلا يبطل الدليل بل يقرب ويدبر منه
 نسبة الجهل الى صاحب الشرح وذلك جائز كذا قل فان قيل ان ادعى تم بفساد الوضوء من الدف فسادا قبل ظهور اثره
 وصحة ذلك فيفسد لان الدف بالمائة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تأثره مع بالناقضه ونسبنا الى الوضوء لئلا
 ايضا كما في العلة الطردية وان اردتم بفساده بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره فذلك مسلم ولكن المانع من ثبوت التأثير فاسدة ايضا
 لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل محقق عليه من محال لما اقره ولم يصح بعده الا المعاصرة فثبت لئلا يدنا به فسادا قبل ظهور التأثير لكنه
 في حين التأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انهم لم يمكن محقق للتناقضه وفساد الوضوء بخلاف المانعة بخلافها في الحقيقة
 الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعينه ووجهه ولم تبين ان ذلك المطلوب كان باطلا او محقق فيه ان محجب لما كان من قصده
 بالتأثير الوصف مؤثر ومن وصفه من وصفه انفس التعليل لا يمكن ذلك الوصف المتناقضه وفساد الوضوء لا يمكن ان يكون التأثير
 ويعده اذ لو احتملنا قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتأثير وادعى مؤثره حقيقة فاما اذا جمل بوصف طردى فيمكن ان يكون محجبا
 في نفسه ويمكن ان يكون فاسدا اذ الطردى يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيمكن حقيقة المتناقضه وفساد
 الوضوء فيفسد المسائل وفيه بها شمس رحمة ذكره بنسبته ليس للسائل بعد المانعة المانعة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام
 في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع المانعة ان التأثير اذا ثبت للوضوء جاز بالسائل عن المانعة الى القول بموجب
 العلم ان الحكم الى العلة ثم الى العكس كما شرب الى المعاصرة وهو اوضح لان الدف اذ لم يسلط على الخمر مع بقاها خلاق
 مع اقرب المانعة من المانعة كان اولى من الذاب الى المعاصرة التي يستلزمها السائل قوله كذا الضمير لئلا ان اذ تصور
 سببا حقيقة اى ورد بعض صورته على العلة المؤثرة بحيث يمتنع ذلك انفسن بوجهه اريدت بعلامات المعالجة الطردية
 حيث لا يمكن دفعها عنها لان بعض الاربعة يطلبها حقيقة اذ الطرد لا يمتنع بغيره انفسن اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول بل هو

بان يقول ما ذكرته حلة ليس موجودا في صورة النقض فحلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثالث في المعنى الثابت بالوصف دلالة
وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي هو الوصف به علة وهو الثالث في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم
يكن علة لم يكن نقضا والثالث بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف مستلزما عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجوده
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عن من يراه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه
والرابع بالفرق المطلوب بالتعليل كناية وحاصل مخرج عن المناقضة ان المعلن متى امكنه الجمع بين علة علة وبين ما يتصور من
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين المتضادين غير ممكن ويستلزم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجه يمكنه الجمع من غير رجوع
عن الاول فيصح الدفع به كما نقول في الخارج من غير السبلين انه شمس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كما لبول فيورد
على هذا التعليل اذ لم يسأل في لم يتجاوز عن الجمع نقضا فانه خارج شمس وليس بحدث وشمله حدث في السبلين بلا خلاف فتدفع
او بالوصف احيى الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخرج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كما قيل
ويخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسأل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
وما والجلد مسامرة لها فاذا ازال الجلد صار ما تحتها ظاهرا لا خافرا لعدم الاتصال لمن كان في بيت او فتمت مستتره واذا دفع عنه
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خافرا وانما يسمى خافرا اذا قلنا البيت او النجاسة الاخرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
وان جاز قد رويهم ولو ثبت وصف الخرج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليل كان او كثيرا ولو جب عندنا اذا جاوز قفا رايهم
وليس كذلك لان ما دون الدرع وصيته لم يجب ولم يسأل بالاجماع هل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله نعم
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف لا بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التأثير فان الخارج انفسا اخصا من اخصا من اخصا
انه مؤثر في تخييس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير وجوب التطهير في العبدان باعتبار ما يكون منه
اي بسبب الخرج من العبدان لا يحتمل الوصف بالتجزى فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتضاه من الاعضاء الاربعة كما في البول وطرز
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع العبدان بالاجماع
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا او غير محلها ثبت بدلالة التأثير ان غير محلها قسرين بدلالة التأثير ان
غير السائل لم يوجب تحت التعليل وان عدم الحكم هناك هناك عدم الوصف معنى وان وجد صورة وشمله يكون فرجا للعلة فكيف
يكون نقضا بقوله ويورد عليه صاحب المخرج السائل قيد نعمه بالحكم ببيان اي على التعليل للمدة كونه نقضا صاحب المخرج السائل فان
من مبرر خراج شمس من بدن الانسان علة للفساد حيث لم يتقصد به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ادام يخطئ الفرض ما
من نواخل فتمت نعمه بالحكم بالوصف احيى دفع النقض الوارد ويصح عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو علة ولكن باخر حكمه الى ما بعد خروجه الوقت من ذرة علة كلف على الخرج من علة التطهير وبذلك لم يرد
الطهارة الطهارة اخرى بعد خروجه الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على اثنين بعد خروجه
الوقت او ابعاد السيلان والحكم قد يتصل بالسبلين وقد يتأخر عنه لانه كالجميع بشرط الخلية وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من جوز تخصيص العلة كدنيا في الشك وبالدفع عن في دفعه بالفرض وهو القسم الرابع بان نقول الفرض من هذا التعليل

نحو

الفرع بالأصل والتشوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فإن الخارج من إحدى السبلين حدث فاذا الزم أي وادام صار عفو القيام
وقت الصلوة أي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط الحكم حدث في هذه الحالة
وكذلك هنا أي فمثل الأصل الفرع وهو الخارج من غير السبلين في انه اذا صار لازما يصح عفو القيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفو
في الفرع عند الزم كان الفرع مخالفا للأصل وذلك لا يجوز فثبت انه التشوية التي هي المقصود من التعليل
في جملته عموما كالأصل فلا يكون ذلك نقضا قوله اما المعارضة فكله المراد من المعارضة هنا تسليم المعتبر من ثلاثة ما ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه وانما دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه فتسلي أي مانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول
للمجيب ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عند أي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض للدليل بالأبطال ثم المعارضة
من أسئلة مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة منه لانه يتيهض حثيثة مستدلا به ليس
له ذلك بل له الاعتراض الحسن وذلك لان العلة لا تصح لما بعد اقامته الدليل على صحتها فاذا انتفى السائل لذلك كان بدليته مستدلا
لا بد من الاعتراض ومجبه الجهور ان المعارضة اعترض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا يتم حجة
المسلمة من المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيئات وبدليل ان القران انما صارت حجة عند السلامة من المعارضة
فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان اعتمد في القياس قوة الظن فاذا تعرض الدليل ان يفوت به
قوة الظن ونخرج كل واحد منهما ضيئة من ان يكون حجة الى ان تخرج احدها فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة
فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة أي خفية لا يتضمن الباطلا ومعارضة فيها مناقضة أي صريحة متقدمة
البطلان لتعليل المصلح وذلك كان المعارضة اثبات وصف مبتدأ او وجوب خلاف ما وجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالأبطال ولها مناقضة
البطلان دليل بيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره عليه في بعض الصور من غير اقامته دليل مبتدأ في الفرع والأصل فلما تضمن
هذا النوع من المعارضة إحدى خاصتها المعارضة بسبب اظهار علة مبتدأة واحدة أي خافية المناقضة وسبب ابطال الدليل سمي معارضة
فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدت المناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينها تناف اذا المعارضة تسليم
تسليم دليل المستدل بوجه دلالة على الحكم والمناقضة يتضمن بطلان دليله فسادا ولا لته على الحكم وقد اختار الخنج رحمه الله ايضا ان
المناقضة لا ترد على العمل المؤثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي
مانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى يدعوه عدم سلامته من المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما
الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول في العبارة في مثله المتضمن ودون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير
لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المصلح شبه بالاثار وليس ياتر في التحقيق والمناقضة انما تمنع
على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكر الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله قوله وهو لو كان الالف آخره اسم القلب صحيح
نوعان القلب في اللغة يستعمل للمعينين اعم من ان يعمل قبل الشيء املاه واعلاه اسفله قلب اقصة والكوز والثاني ان يعمل باطن الشيء
كما هو ظاهره باطنا لقلب الجواب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير بيته البشري على خلاف بيته التي كان عليها فكله
في القياس يستعمل القلب لشيئين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تفسير البيته التي كان عليها احد بهما أي احد النوعين

المطلوب عنه وإعلته معلولا على مثال قلب الأنا فان العلة لكونها أصلا كان أعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان أسفل منها وهذا الحكم
يصير على التعليل أسفله وظله اعلاه فكان قلب الأنا وانما يصح هذا النوع من إقلب فيما إذا عطل المستدل بالحكم بان تجعل حكما في الأصل
عامة الحكم آخر فيه ثم عداه إلى الفرع فاما إذا عطل بالوصف فمض فلا بد وعليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير حكما
علة له أصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم أي يتحقق هذا النوع من إقلب ومثل قول أصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام
ليس من شرائط الإحصان حتى لو زل في الزمى الحواشي بترجم عندهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة ويرجم شيعة كالمسلمين أي لا حرزهم
وبقولهاية اشار إلى ذلك فان البكر من العبيد لما لم بجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والأنثى فجلدوا
بجلد المائة علة لوجوب الترجم قلنا المسلمون بجلد بكرهم لان شيعة بترجم مائة بترجم شيعة لانه بجلد بكرهم فبعلاه مانصبه علامته في الأصل
وهو بجلد المائة حكما واجله حكما فيه وهو بترجم الشيعة علة لهذا القلب معارضة معارضة حيث عطل لسان التعليل بدل على خلاف الحكم الذي
أوجبه للعقل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله العقل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل القلب واحتل صيرورية حكما فسد الأصل وخرج
من ان يكون مقبلا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيقاسه بالمقيس عليه فبطل فهو معنى قوله فلما احتل أي هذا التعليل لا انقلاب فسد
الأصل وبطل القياس اذ لم يبح الا قولهم الكفار جنس بجلد بكرهم مائة فيترجم شيعة وهذا ليس بثبته فضلا من ان يكون حجة او لا تستدل
أصلا والثاني أي النوع الثاني من القلب ان يجعل لسان وصف العقل شاكرا لنفسه ليعدان كان شاكرا عليه وهو ما خذ من قلب
الجواب فانه التفسير للشان او لا وصف كان ظهري أي ظهر الوصف اليك حيث كان شاكرا عليك محتاج منك فصار وبه اليك حيث صار
شاكرا عليك يحتاجك عن خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقالب يصير لبطنة اليك وان كان المراد من كان الجواب
السائل بمعنى قوله كان ظهري اليك كان مضمنا منك وخاذ لا لك بان كان با عليك فصار وجه اليك أي صار شاكرا بذلك مقبلا عليك
بالامانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل لوجب خلاف ما اوجبه العقل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي
يشهد بثبوت من وجهه وبانتقاه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحدا من خصمين على الآخر في حادثة ثم انخصم الآخر عليه
في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة لقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل للاشتباه إلى ان اثنين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه أي هذا النوع من القلب لا يكون لا يتحقق
الا بوصف زائد على الذي ذكره العقل في أي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لانه تفسير له وهو جواب عما يقال القلب
يكون بتعليل الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون بتعليل الحكم بعلة أخرى فيكون معارضة
مضخمة غير مضخمة كالأبطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تفسير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثال أي مثال
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول أصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فعلقوا وجوبه بتعيين الوصف الفرضية قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه أي صوم
القضاء انما يتعين بعد شروع فيه وهذا أي صوم رمضان يتعين قبل الشروع فيه لانتقاء سائر الصيامات عن الوقت فزاد في
القلب بعد تعيينه وهو تفسير لما ايمنه انخصم حيث لم يعلم ان يتعين في هذه الوقت لعدم بقا غيره من الصيامات مشروعا
في هذا الوقت تليسا علينا نحن من زائد الزيادة ما تركه انخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعده

وزعم بعض السوفيين ان القلب مردود والان المعترض ان له تعرض في القلب نقيض حكم المستدل فلا يقيح ذلك في الدليل لجواز ان يكون بالعلة الواحدة والاصل الواحد حكمان في متناهيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلة كمال اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاها لعلته حكيم متناهيين لتعذر تناسلها ايما واحدا عن الاول انه ان لم تعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادما في الدليل فاكان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم مستدل عن الثاني ان شرط القلب اشتغال الاصل على حكيم غير متناهيين في ذاتها قد امتنع اجتماعها في الفرع ببليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولها في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيا في ذاتها فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقيح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لاينا في حكمه وان يقلب قلبه اذ لم يكن قلب القلب سنا قضا حكم لان قلب القلب اذا فسد بالقلب الثاني سلمه اصل القياس من القلب كذا في مائة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه لا يسلم القلب المنقضى على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام انحصم الا على سبيل التعليل لا يندفع الابيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول صحيح لانه تعليل في مقابلة تعليل المحلل فيه وعليه ما يرد على الاول واعلم ان تجوز الاعتراض على العلة المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع شكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بالبليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجب اجماله في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه يحل الرجم علة للجلد الا يرى ان التاثير في قولنا في المذبح مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر لتعليق العتق بالموت في البيع من البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب بيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول من التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العلة المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب في بعض العلة ترفع ببيان التاثير كما ترفع صورة المناقضة بالمناقضة المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلة للظردية يؤيده ما ذكره للاسلام ابو اليسر بعد بيان نوع القلب والقلب الاول انما يجز في كل طرف جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجز على ما يظهر التاثير ما ذكره في نسخة اخرى من اصول الفقه ولمخلص من قلبه تاثير الوصف في الحكم الذي حل دون الحكم الذي قاله خصمه فثبت ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير كونه واما علم قوله وقد قلب العلة من وجه اخر وهو ضعيف فاسد مثاله هذه عبادة لا يمضي في فاسد ما فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه اي هذه العبادة وسبح الصلوة او الصوم الفعل التي شرع في عبادة لا يمضي في فاسدها المعنى اذا فسد لما يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترضا به عن الرجوع فانه وجب بالشروع الا ان المضي يجب فيه بعد الفساد فيجوز ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمضي في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي لما كان الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضي في فاسده باوجب ان يستوى فيه التي فما شرع فيه من العبادة محمل للنذر والشروع

كما استوى علمهما في الوضوء باعتبار انه لا يمتنع في خاصهما وهذا المعنى موجود في المتن في لانه لا يمتنع في فاسده ايضا فوجب ان
 ثبت استواءهما فيه كما في الوضوء ولما اثبت استواءهما فيه والتذرع يلزم فيه بالاجماع كان اشرع لزما ايضا من التفتيش الا
 وهذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا القلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحاح القلب
 الى قبول هذا النوع لوجود هذا القلب فيه اذ السائل قد جعل بوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من حكم
 المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء اشرع والتذرع لو ثبت يلزم منه كون اشرع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل
 وذهب آخرون الى انه لا يقبل وجوبين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل يجب ان يحكم اخر ليس بمقتضى الحكم الاول لان السائل
 لم ينف التسمية ليكون اثباتا متناقصا لمداها واذا كان كذلك فثبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن له ان يعطى دعوى المستدل
 فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس متناقض حكيم اذا شرط صحة القلب بالاتفاق والجمع بينهما بدليل منفصل كما في صحة
 وقده جدا لان ثبوت الاستواء مستلزم لاتفاق دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني دفع هذا السؤال وهو ان المقصود من الحكم
 وان لا المسمى له من الالفاظ ليس كلاما والسائل وان ملح بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود مني اخر يختلف معنى الاستواء فيه
 بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ارجاء
 الوضوء واستواءهما في الفرع وهو الغسل باعتبار الالتزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التناقض وذلك
 اي اختلاف المعنى مبطل للمقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل ملته في الاخر يستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
 في الاصل وكون اشرع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بوجوده في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاشبات كونه ملزما في الغسل
 بالمقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات احمرته في الفرع بالمقياس على محل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء
 بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود وقوله واما المعارضة المخالفة للمعارضة التي خالفت عن معنى المناقضة ولا بطلان
 فنو ان احد هاتين حكم الفرع بان يذكر السائل ملته اخرى يوجب خلاف ما يوجب ملته المستدل من غير زيادة في تفسير
 فيه في ذلك العمل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال ملته انحصار فيقتض العمل بها بعد اذ قل واحد منهما ما يتقابلها وينسب
 العمل الى احدى الطرفين على الاخرى فاذا اترحت احداهما وجب العمل بالبراهمة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة تحقيق في قول
 اصحاب الشافعية رحمه الله في ثلث اشح في الوصف فيس ثلثيت كالفصل فاننا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا ليس ثلثيته كالفصل مسح
 انهم خذوه معارضة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعبارة اخرى في ذلك العمل بعينه قوله والثاني في ملته الاصل
 اي النوع الثاني معارضة في ملته الاصل وهي تلك ينكر السائل ملته اخرى في المقياس عليه تفقد في الفرع والمستلزم الحكم اليها معارضا
 للحيث ذلك اي هذا النوع من المعارضة بطلان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان وغير متعديا لاني في الوصف الذي يدعيه السائل في الاصل
 ثبت بطلان مخالفتها لوقت في ان قطرة بول ودم وخرق من نجاسة البول والدم والخرق جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض في الباقي نجاسته كذا في
 وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا متعديا الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة
 التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا متعديا الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة

جواب

واضح النزاع الامر حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصحح دليله عند عدمه من غير ان يثبت
 يصح دليله عند تعاقبه حجة مثاله ما اذا عطل الجيب في حرمة بيع الجبس بجنبته متفاضلا بانه كميلا قول بجنبته فيحرر بيمينه متفاضلا كالحطه والشمع
 فيعارضه لسائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاختيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فكذا المعنى يقتضي ان فصل عليه هو
 الاثر والذين ونحوهما اذا لا يناقض الجيب السائل فيها لكن المعارضه في هذا الموضع لا تقتضي للسائل ان لا ينشأ حيث انه ليس بوجوده في الجبس
 وقد قلنا ان عدم العلة لا يصح دليله ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فكذا معنى مقتضى
 الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه ما دون الكحل لما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالكساد وهذا معنى قوله وفساده
 فساد التحليل الذي عارضه به لو افا وتعدية واعلم ان المعارضه في الاصل لسمي بالفرق عند الجمهور من لاسواد الفاسدة التي لا تقبل
 من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمكنى صحيح في نفسين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال كل كلام صحيح في
 الاصل اي في نفسه اصل منه يذكر على سبيل المقارنه اي يذكره السائل واصل لطرد في مقام السجل على وجه الفرق ولا يقبل منهم
 تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك ممانعة صحيحة على حد الانكار تقبل بنا الاحالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا احتق الراهن بالبيع
 المرهون نفذ مئة عندنا سواء كان الراهن موصرا او مسرا الا انه اذا كان مسرا يوم العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الذين يترجح
 على المولى عنه يساوه وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان مسرا قول واحد له قولان في المفسر فاعمل اصحابه في هذه المسئلة
 بان الاعتاق يقتضي من الراهن يلاقي حق المترس بالابطال اي يطل حقه في الرهن بدون رعايه وهو البيع بالدين عند الجمهور
 الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المترس فقالوا اي فرق اهل الطرق بين اصحابنا وبين البيع
 الذي هو الاصل بين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يقتضي الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثره من المترس
 في المنع من النفاذ فينقذه على وجه يمكن المترس من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يقتضي الفسخ بعد ما صدر من المايل في عمله فلا يظهر اثر
 حق المترس في المنع من النفاذ فينقذه لانه اذا فرق فمضى في صحيح في نفسه ولكنه فسد صدوره ممن ليس له دلالة الفرق وهو السائل
 فلم يقبل والوجه في ايراد على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتدنية حكم الاصل دون تغييره وتتميمه لا تسلم وجود هذا الشرط
 هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لانه حكم الاصل وهو البيع وقت اي توقف ما قيل الراي في ابتداءه والبيع بعد ثبوته لانه
 حق المترس لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو ترص الى ان يذهب حق المترس ثم البيع كذا في الاسرار وانت في لهم
 وهو الاعتاق تبطل اصلا لا لا يقتضي الفسخ والرد اي التلغى من الاصل شيئا لا يقتضي الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتداءه فان العبد لو رد
 الاعتاق له بئره ولو اراد هو المولى ان يفسخه لا يفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا التغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الاعتاق
 على وجه التوقف واصلا نصيب على التمييز او على المصدر وما مفعول به والمدا علم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع
 المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العطل من الممانعة
 واعتكف وحجوها كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسود احوال الجيبان يساويه السائل في الدرجة باقائه دليل يوجب
 خلاف ما اقتضاه دليل الجيب توجب دفعه بيان الترجيح اذا لم تخدق بطريق آخر فان لم تيات الجيب الترجيح صار شقطة وان رجعت

فالسائل ان يعلم هل ترجيح ملته كما كان له ان يخاص من ملته بملته فان لم يكن ترجيح ملته لزمه ما داه المذهب لان العمل بالراجح واهما
 المرجح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التسك بالترجيح من التعارض بل الواجب التوقف والتخير لقوله تعالى فاعبه وايا اولي الامر
 فخذوا به الا قبضوا على بالمرجح واعتبر قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر واحكم بالمرجع حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة وسلم
 على تقديم بعض الاولوية الظنية على البعض اذا اقررت به ما يقوى على معارضة فاشهر قد مواخر عالمفة رضى الله عنها في البقاء اثنتان على خبر
 من روى ان ملائكة الامن المارة قد مواخر باروت من اوزاج ملته عليه السلام كان الصحيح جنبا وهو صائم على اروي ابو هريرة عن اخنوخ
 بن حسان رضى الله عنه عن ابن جعفر عليه السلام من صحيح جنبا فلا صيام له قوى على ما يكره فلم يخلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضى الله عنه
 خبر الخيرة في ميراث السجدة لما روى عنه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يشتر تعذره ولكن الظاهر لوجه ان العمل بالراجح بقوله في سوا
 والاصل تنويع الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى التقاد ولما قال عليه السلام ما اراه المسلمون حشا فموه عند
 حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي في القول بوجوب العمل بالراجح ولا تقسم ان المرجح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على
 الاخر والمرجح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المنطوقين لان المنطوقين يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك
 في المنطوقين من اوله ليس لبعض المنطوقين اقوى من بعض وان كان بعضهما اعمى واقر ب حصولا واشتر استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا
 تعارض نصان قاطعان فلا يسبيل الى الترجيح بل المتأخر هو النسخ ان عرف النسخ مريحا او دلالة والا وجه المصير الى دليل اخر
 انه التوقف ولا في مظهره منطوق لا استتمالة بقاء الظن في مخالفة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقضية منها
 عند تعارضها وجه الترجيح على الادب التي ذكرها قوله وهو اي الترجيح عبارة عن فضل في زيادة احد المتكلمين على الآخر وصفا في قالوا ان
 القياس لا ترجح بقياس آخر اي زيادة احد المتكلمين على الآخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره من الرجمان لا محض
 الترجيح فان الترجيح اثبات الرجمان وكان الشئ خذ من المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان المقدر به حجة
 عن بيان زيادة واحد المتكلمين على الآخر وصفا ولما قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله والترجيح اظهار الزيادة لاحد المتكلمين
 على الآخر وصفا ومنه قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارفة كما ان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا لقوم
 به المعارفة من وجه كرمها ان الظن ان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت للمعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم
 بها الملائكة ابتداء فلا يدخل تحت الوزن منفردة عن الميزان عليه تعديا في العادة كالذات او المجهت او الشعية في مقابلة العشرة
 لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهمل كجمل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوها اذا قوتك بالعشرة
 فالكان لا يسمى ترجيحاً لان الستة ونحوها يعتبر في مقابلة العشرة ولا يبرر واحترز بقوله وصفا من الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين
 حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى لو قالوا الى آخره وقد اختلف فيه فذهب بعض النظار من اصحابنا وبعض
 اصحابنا الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقيم الادلة واحد من جنس قياسا اطلاقا بالتعريف في الدليل الاخر سالما عن المعارفة فصح
 به دلالة المقصود من الترجيح قوة الظن الصادق على احد المتكلمين والامتنان المتعارضين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي فاحظه دليل اخر مثله في اغيات
 الحكم في ترجيح على الاخر لا ترى ان اعلية المتعارفة من اصول ترجيح على المتعارفين اصل احد المتكلمين لتوقفتها بكثرة اصولها على المتكلمين من اصول
 وكلما يدل على حكم واحد يكون اولى ترجيح من اعلية واحدة المتكلمين من اصل واحد لتوقفتها بكثرة اصولها وكثرة اصولها وكثرة

مما لا يصحح الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بعينه توجده في ذاته لا انضمام مثله اليه كما في الحسابات
وهذا لان الوصف لا يقرام له بنفسه فلا يوجد الاتباع والغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل مستبد بنفسه فلا يكون تبعاً لغيره فلا يجد
بالانضمام الى غير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل لنفسه يوجب الحكم على خلافه فيستأقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف
العلمة المنتزعة من اصولها باعتبار شهادة الاصول بعينها تقوت في انفسها فترجح على الاخر بتقويتها فلما العلل فلا يتقوى
بكثرة ادلة لا بكثرة اصولها لان كل أصل تشهد بصحة علمة المنتزعة لا بصحة علمة أصل آخر ولا نسلم ان قوة المطلق يحصل بكثرة
الادلة فانه لو اجتمع قياس عارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاماكن كان ذلك الخبر راجحاً لما لو كان القياس مع الازد
لو كان للكثرة اشرف قوة الظن لترجح الاقيسة المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد ولو زيد ما ذكرنا لتفاضلهم على عدم
ترجح الشهادة بكثرة العدد فان احد المحدثين لو اقام شأهين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاربعة
لان شهادة الاثنين علمة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحيث وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحق
بغير الاصل كالأدلة يشهد بهلال كضمان وحده في السماء غير فان تلك الشهادة محجة حتى وجب على القائل في الامر بالصوم
فلا يقوم به الترجيح ولو امام احد شأهين مستورين والاخر شأهين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهورها لكونه منسباً لصدق
في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح فانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل محبة ويصير دمهاله قوله وكذا لكما للكتا
والحديث وانما يترجح البعض على البعض لقوة فيه أي ومثل القياس للكتاب في انه لا يترجح اية بالانضمام اية اخرى او حديث
اليها ولا الحديث بالانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بالانضمام قياس اليه وفعل عن بعض مشايخنا رحمهم الله
ان انصاف المتعارضين وان كان حديث آخر لا يترجح واحد منهما من غير اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس في غير معبر
مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافق وتبايناً له فيصير مرجحاً والاصح اني صدق ليرجح بالقياس لانه محقق
بالصحة محبة بنفسه بطريق الاصله وان لم يكن محبة في هذه الموضع وانما يترجح بعض الدلائل غير لقوة فيه بان كان احد المتعارضين غير
او حكما والاخر اطلاقاً او حكماً او كان احدهما خبر شهيد اذمة اثراً والاخر غير صادق لان هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين عدست في الامر
على ما من بيانه قوله وكذلك أي دلماً لا يترجح احدى الدليلين بل يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحته
حتى اذا جمع رجل رجل اخر احد واحد صاحب القتل خطأ وجرح اخر مع جراحات مثلاً كذلك ايضا دوات من جميع الجراحات كانت
الدية عليها نصفين وتعمل عنهما العاقلة ولا يعمل صاحب الجراحات كانه قتلته وحده حتى كان جميع الدية عليه لانه كل جراحة من
جراحات صاحب الجنايات المتحدة علمة تامة ليصل معارضة كجرحته صاحباً لواحدة فلم يصلح وصفاً لجناية اخرى فلا يقع بها
الترجح ولو قطع احد بما يده ثم جزا لآخر رقبته فالقاتل هو الذي جز رقبته ومن الاخر لزيادة قوة فيما هو علمة تامة للقتل من
فعله وهو انه لا يتوهم بقاء جميعاً بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله والذم يقع به الترجيح اربعة اسي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
الصحة في القياسات اربعة اقسام احد الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيراً من الاخر
كان راجحاً عليه سقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثراً يكون محبة فلا يتأني في الترجيح وانما يصلح هذا النوع من الترجيح لان الاثر
يشرفه الحق فان الوصف به صراحة فما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى بفضل وصفه في الحق اي لزيادة اثره وكما في

الذي هو محجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا في حجة عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير حجة الحجة لقوة الاتصال فانه لم يصحح اتصاله بالنبي عليه السلام لقوته بما يوجب قوة في الاتصال من سلامة عن الا
وصطورية وفتحة على ما ربيانه فان قيل ان الشهادة صارت محجة بالعدالة كما صار الوصف محجة بالاثرة فم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة
فانما تعارض حتى لو وجد اصل العدالة في ايمانين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبيين قوتى منها في الجانب الآخر وكذا
القياس لان بعد اظهر تاثير ما ينبغي ان لا تترجح احد بالقوة الاثر قلنا الشهادة صارت محجة بالولاية الثابتة بالحمية والناس في ذلك
والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلحق الى زيادة قوة فيها ولكن سلمنا ان الشهادة صارت
محجة بالعدالة فحينئذ لاسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الاعتراف عن ان كتاب ما يعتقد احقرته فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان انفرادي نظير انما عدل في دني درجة في التقوى من الذي يحسن
دون فيما يمتاز تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن الكراه لان تاثير ما ثبتت باول معلومة متفاوتة الا
بعضها فروع بعض كين العمل بها والامثلة التي تتحقق فيها الترتيب لقوة الاثر السائل للاستحسان في مثل مسألة سوء سلج الطير فان هذا
نحس في القياس لان لما بها متولد من العلم الخمس فانه لا في المادة حالة الشرب بجميع المماثلة في سوء سلج البها ثم هذا وصف بين الاثر
فان ملاقاته الخمس لما يوجب تحجبه بالنفس في الاستحسان هو ظاهر لاننا نقدر على انما في المقابلة عظم حاجتنا لارطوبة فيه فلا
يوجب ملاقاته الماء تحجبه كملقاته سائر النعام والجمرة وهذا اقوى اثر من القياس لانه لا بد للقياس من الاحتياط وقد تبين انه
لم يوجد الاحتياط اصلا فيقي المماثلة للمماثلة مع ان وجه الاستحسان قد نال به ليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني
عن شربها فيترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره فملا معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة القياس في مثل مسألة طول
احمر ملته لا يمنع احمر من كحل الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله بيمينه لانه ارقاق الجسد على فيه منه وهو حرام على امر كالذي تحبه
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهل الكلى معنى لانه الرق اثر الكفر والكفر موت كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاصينا
اي كافر اقميناها ولله الخبر الامام في الساري بين الاستحقاق والقيل واذا كان كذلك لا يباح الاخذ بالضرورة كالقتل وقتلنا
فكحل ملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه من اصل الحرة والامة وقيل له تزوج من شئت فيك الحرة كسائر الامكنة وهذا اقوى الاثر
لان المحجة من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تهنيئ اهل تنجيب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحرة في
الكل فاما ان يخبروا ان الرق يتبع حله فلا هذا المشطرت قوة وادى وضو حله لعل في احوال البشر فانه هل رسول الله عليه السلام
التسع اذ ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ذكره من الاثر فضعيف بجملة لان الدلائل اولى ودون التبيين وذلك ما ربي به العلم
في الحرة باذنها وفي الامة بغير اذنها فالارقاق اهل وصفي باجماله فان كحل الامة جائز لمن ملك سرية يستغنى بها عنه كذا في
اصول الفقه لغو الاسلام وقدا وضحاها في الكشف قوله والترجح لقوة اثباته اي اقبلت الوضوء الموثر على الحكم المشدود والملاذ
ان يكون وصفا احد القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصف القياس لما خرد وهو المقسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحة
الوصف الموثر انما صار محجة باثره ومرجح اثره الكتاب والسننة اذ لا يخلع لشبهة باحد هذه المواد الا اذا زاد الوصف ثابته على
اخره وقوة لفضل معناه الذي صار محجة وهو مجموع اثره الى هذه الدلائل لقولنا في نسخ المراسل نه نسخ فلا يصح تكراره اثبت في ادلة

التفتيش اى في دلالة على التفتيش اى لزيادة ثبوت على الحكم المشهور وهو التفتيش من قولهم اى قول صاحب الشافعي انه ركن في الالة
على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والصلاة وغيرهما وى لا توجب سننية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركبة
في الصلوة اتمامه بالمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجدة للكمال بل سننية طالما تكرر التكرار السجدة ليس
من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء متكررا وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق
فثبت ان التكرار ينفل عن الركنية وجودا وعدا فاما اثر المسح في التفتيش فلازم في كل ما لا يعقل تطهير اى في كل مسح شرع لتطهير
ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتميم ومسح الجوارب على قول من يجزه واصر بقوله في كل ما لا يعقل تطهير من الاستنجاء
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصد من ازالة النجاسة او التفتيش والتكرار اثر في تحصيل
هذا المقصد والاشارة ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكثرة التبدل بالنفس كما في مسح الرأس انحت قوله
والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد له
الوصفين اصلا او اصولا فترجى على الوصف الذي لم يشهد له الاصل واحد مثل وصف المسح في مثل التثنية فانه لما شهد بصحة التتميم
ومسح الخف ومسح الجبهة وغيره ولم يشهد لصحة وصف الخف وهو الركنية الا الفصل ترجى عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحابنا
رحمة الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يترجى بكثرة الرواية
على ما مر به فكذا ايزاد لانه من خلس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل صل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو الصحيح لان حجة
مسح الوصف المؤثر الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا
من شهادة التاثير والنبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلت الترجيح وهو من جنس الاشتغال في الحسن فان كثرة
الرواية ليست بحجة بل الخبر هو الصحيح ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير شهرا او متواترا فترجى على
ما ليس بملك له منته قبيح بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجى الوصف العمومي على ذكره يقع في الترجيح الاصول على اصل هو قريب من القسم الثاني في التفسير بقوله لان
في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس المائنة رحمه الله من نوع من هذه الانواع افاقدرته في مسألة الاوتبين به امكان تقدير النوعين اللذين
فيه لصا وبكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد هو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان اجماع المتكلمة في تقدير ما باعتبار اجماع
والترجيح بقوة التاثير بالنظر في نفس الوصف والترجيح بالنبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر كبر في
بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسألة التثنية
مشلا في هذا القسم اخذ من نظائره كالتميم ونحوه عبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وليس هذا الترجيح القيا
بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قيا على علي حدة وقيا من في القياس من احد المعنى واحد لان اصوله كثرة ولا لا الترجيح
بغلبة الاضواء لانه ترجيح ما وصادف كثرة مع كون القياس على حدة كما قالوا في الاخ انه لا يقع على اعميه عند الدخول في ملكه لان الاشياء
بينه وبين ابن النعم اكثر من اشياء بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه هو محرمية ويشبه ابن النعم باوجه مثل جوار وضع الزكوة من طهر
وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه حل حلية وجران القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للجمع بين الاصل
والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم

والعلم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله والترجيح بالعدم عند عدم وهو القسم الرابع من قسم
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطلقا انعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجعا على الذي
اطرو ولم ينكس في صحة فعد بعض المتأخرين لا عبرة به لان عدم لا يتعلق به علم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجود
لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب واختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي محل حجة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودكالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لا شئ له اصل
الرجحان الى عدم الذي ليس بشئ كما قال الفرقين الاول ويظهر ثمرته عند المناقضة فانها اذا عارض هذا النوع الترجيح ترجيح اخر من
الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الراس نه مسح في وضوء فليس
مكرره فانه ترجيح على قوله انه ركن في وضوء فليس تثليثا لان ما قلنا ينعكس باليسين مسح كفصل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا تكسر
لان المقصود تكسر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمات للتكاح لا يجابا بالمتن احق من قولهم بجواز وضع زكوة احد
في الآخر لان قلنا ينعكس في سبب الاعام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل لا يجب به متن قوله واذا تعارض ضار ترجيح
كان الرجحان به ابيان المخلص عن تعارض الترجحين فانها اذا تعارضتا احتج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يتخلو من
ان يتبع كل واحد منهما معنى راجع الى الذات او الى الحال واحدهما بمعنى راجع الى الذات والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطالب الترجيح
بقوة في المعاني ان كان لا لا يعنى التعارض وتحقق لا القطع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
الاخر لوجوب ان الذات اسبق وجودا من الحال زاما كقوتية فبعد ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير باحدث من شئ
في حال الاخر بعد ذلك كاجتماع معنى محله لا يحتمل الفسخ بما يحدث من اجتماعه واخر بعده ولا يقال لذات اسبق وجودا على حال نفسها
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى ميتسا وبيان لاننا نقول المنطوق كون الذات في نفس الامر مقدما على
سبب ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقينان في شئ واحد كمنه في مسألة التمييز رجحنا بالكثرة وبمراحمته الى ذات الصوم ترجيح
الخصم بالصناد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب بان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم عدم في حق نفسه لعدم قيامه ببقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجوده ووجه تابعة بغيرها والذات موجودة من
كل وجه ومن نفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحل لاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسجا
واباطالا لما هو اصل نفسه بما هو متبع بغيره والنتج لغيره لا يصلح مبطالا لما هو اصل نفسه وناسخا له قد يرد عليه ان تتبع الشئ لا يصلح مبطالا
لذلك الشئ ولكن يصلح مبطالا للشئ اخر راجحا مثل الاول قوله وعلى هذا الصلح هو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل يوم من ان يكون غيبة قبل انقضاء النهار لان الصوم ركن واحد تعلق بجوازه بالغريمة فاذا وجدت
الغريمة في البعض دون البعض تعارضها الى البعض الذي وجدت الغريمة فيه والبعض لم يوجد فيه او تعارض وجود الغريمة في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزأ
فساد افرحنا بالكثرة اى رجحنا البعض الذي وجدت الغريمة فيه او وجود الغريمة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات على
بالصوت ترجيح الشافعية على من لم يوجب الغريمة في الكل لعدمها في البعض الذي لم يوجد فيه الغريمة تحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجمع فيها جهة الصفة

وجه الفساد ترجيح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحنا ادلى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارى على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالاحوال اعلم ان الاصطلاح
مكرر وادجوا كثيرة في الترجيح الصعيقة والفسادة بحيث لا يمكن تضبط الا ان اشخاقتصر في بيان الوجوه الصعيقة على هذه الاربعة لا
سوى المبينة على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بعلية الاشياء والترجيح لعموم الوصف والترجيح
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحراز التطويل فهو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في بقية
وقد بينا في كتابي كشف توفيق الشرح

فصل قوله نعم مبدأ ثابت يوجب التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنن والاجماع شيان لا احكام المشروعة مثل محل الحرمة
واجواز الفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعية وانما يصح التحليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب لعل والشروط وانما قيد بقوله
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس منظر للحكم لا ينبت
وانما يصح التحليل للقياس الى الدليل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعديته حكم معلوم ثابت
وشروطه بوصف معلوم ولما تحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقنا بما هي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكونه
المها تم بوضوح معرفة وسيلة الى القياس بعد احكام التحليل بيان اركانها وشروطها وما يتعلق به الوسيلة يتقرب به الى الغية ولجميع الوسائل
والوسائل لا يقال للمكانات معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس ذالوسائل مقدمة على
المقاصد لا نأقول كون القياس صلا من اصول الشرع ومجته من مجته واجب وصله بالحق المتقدمة وترتيبه عليها فذلك لازم تاخير
بيان الجملة اجماعا به قوله حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنسبة على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في جوده ومنه السحر حق للمعين حق اى موجودا بآثره وهذا الدين حق اى موجود بصورة ومطابقا
حق في ذاته فلان اى شئ موجود من كل وجه قال حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعام فلا يقتصر به احد ونسب الله تعالى
تعلينا للملائكة يخرج احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم اتخاذه قبله مصلوتم ومثابة لا اعتد راجعهم وحرمة الزنا
لا يتعلق بها من عموم الحق في سلامة الاسباب وصيانة الفرس ارتفاع اسيف من العشار بسيف التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه
تعلينا لانه تعالى تعالى عن ان يتبع بشئ فلا يجوز ان يكون شئى حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاله بحجة التحليل لان لكل سواء
في ذلك بل الاضافة لشرع اعظم خطره وقوى نفعه وشاع فضله بان يتبع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال غيره فانه حق العبد يتعلق صيانة ماله بها فلذلك يباح مال غيره باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها قوله كمال القذف
ما اجتماعه حق العبد فيه فالبسب ما القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لرفع عار الزنا عن المقدوف دليل على ان فيه
حق العبد وشرعه حدان اجرا لئلا يخل على ان حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا لان حق الله فيه فالبسب عندنا حتى لا يجري في
الارث ولا يسقط بعقوبة المقدوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله في حق العبد في حق الله تعالى عند الاجتماع حتى لو قذفه فجماعته
سقطت واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليها لاحد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو الارث ولا يجري
فيه الميراث بل صح بان سبب الوجوب كالتناول من عرضة وعرضة محقة وكذا المقصود وقع عار الزنا عن المقدوف وذلك حقه وان كان سببه

الجناية على العبد من جهة تعود اليه علم انه حقه كالقصاص كذا الحكم يدل عليه فان نصومته العبد بشرط في نفس العبد فانه يدعى ان لم عليه حد القذف
لما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك المخصوصة في المال دون الحد حتى لو خاص في احد لا يلتفت اليه وكذا العمل بالرجوع
فيه بعد الاقرار ولا يسلط بالتقادم ويقام على المتأسس بالاتفاق وانما يؤخذ المتأسس بما هو من حقوق العباد والا ان المقذوف لا يمكن من
الاستغناء بنفسه كما يمكن من الاستغناء القصاص لان العبد يختلف شدة ورفعة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشرع من حيث اعتبار النية
الظرف غصبه فغصبه الى الامام دفعا للموهم بخلاف القصاص فانه معلوم بحد وهو من الرقعة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فغصبه ليس ونحو
تسبب السبب بالحكم اما السبب بان حد القذف قد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد تحقق به تهمة الزنا فوجب له الحد على القاذف ليكون
هو جازيا على لا قد اتم عليه ليزول استيهاؤه عن المقذوف فملك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما لم يلحقه
اثر الزنا فالعلة عندنا حتى كان الحد الواجب عليه خالصا وجب ان يخلص على النظارة بوجوب جرم يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هناك
بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف والله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول ان
في الحق الله تعالى والوجه الثاني وجب الحق الله تعالى والعبد فقلنا معظم الحق فيه لحد عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية
على النفس وفيها الله تعالى وهو حق الاستغناء والعبد حتى وجب العبد جرح يجعل لحد حرمة له ذلك فصا معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان
حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حق الله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم حق
للعبد يسقط بكفره الذي يسقط حرمة حرمة حرمة وكذا تنفذه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان يجب حق العباد ولا يتصف بالرق كالكلام المال
وانما يقتضيه يجب حق الله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان تهنيئته الى الامام وهو انما يتعين ثبائنا في استيفاء حق الله
تعالى انما كان حق العبد فاستيفاءه اليه لا يعتبر توبهم التفاوت فان الزوج ان يعزله زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توبهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما توبهم من صاحب الحق توبهم من الجلال ولكن منع صاحب الحق توبهم من الجلال يمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا
ظلمه كما يمنع الجلال منه مع انه لا يمنع صاحب الحق توبهم الزيادة عن تهنيئه حقه كتوبهم السببية في القصاص ما استراح من سبائل يدل على ان العبد
فيه حق ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق الله تعالى وانبتنا مبدل له ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر والكان معظم الله تعالى بشرط الدعوى في حق
احد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحسب الله تعالى لا يملك بشرط اطرافه فان الدعوى لا تنافي في احد كما في الرقعة او بعد ما ثبتت بالاقرار لا يملك
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له بالاقرار كذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له كذب ظاهر
فثبت فيه شبهه الصدق واحمد على الشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالنية لا يعمل الا انكار فيه لان النية ترد انكاره واذا ثبتت بذاتنا لا يجري فيه
الارث لانه خلافة هي لا يجري في حق الله تعالى ولا يقطع بالعدول لان العبد انما يملك اسقاط ما يخص حقه او ما غلب فيه حقه فلما هو حق الله تعالى
فلا يملك العبد اسقاط وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والميسر قوله
كالقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص شتم على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس والله تعالى فيها حق الاستغناء وكما ان
للعبد حق الاستغناء ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسبب شتمه على الحقين وان كان حق العبد ارجا بخلاف الدليل على ان فيه حق الله
انه يسقط بالشتمات كالحمد وادخاله الله وانه يجب جزاء ما فعل في الاصل للفهمان لمحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان فيها من كل وجه
كالدية لا يقتلون به وازمنة الا فعل يجب حقه عز وجل ولكن لما كان جوبه بطريق الممانعة التي تنهى عن منى اجبر بغيره لا مكان وفيه معنى المعادلة بمحل

من هذا الوجه علم ان حق العبد راجع واليه اشير في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة فحق قوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص البني
من المماثلة اشارة الى معنى الجح كذا قيل وكذا القولين استيفاء الى الوتة وجرمان الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح وصحة اعتوا
بالاجل على ربحان حقه ايضا قوله عبادات خاصة كالايان والصلوة والزكاة ونحوها مثل الصوم والجهاد والنج وهي على مراتب
فالايان اصل وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدون اصلها وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفرع وعماد الدين ولهذا لم يحل عنها
شرعية من شرائع المسلمين شرعت شكر النعمة البهين التي تشغل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا يكون عبدا شكورا
الا انها لما صارت قرينة بواسطة المكعبة كانت دون الايمان الذي صار قرينة بالما واسطة ثم بعدها الزكاة لتعلمنا نعمته للمال التي دون نعمته
النفس وبعدها الصوم لانه شرع رباضة وقهر للنفس الامارة بالسوء لا يصير قرينة بالابواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في
النسبة لان كونها اماراة بالسوء صفة تقع فيها وبعده الحج لانه عبادة بحجة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا يتبادر الى البالغالي يختص
بمقطع عظيمة واوقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لا يجر الاوطان وجانب الابل والدابة والقطع عنه مواد الشهوات
في البوارى ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه وكان دون وبعده هذا الوجه هذه الجملة
الجهاد لانه فروض الكفائية وما يقدم من فروض اليقين وذلك لان الواسطة بهنا كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود
بالرد والاعلام وهذا المقصود يحصل ببعض وكان من فروض الكفائية ثم الكفر جنائية قائمة بالكا فتأنته باختياره وكان امره ارضافه
والجهاد الذي شرع له نفسه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الواسطة المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيارا لبعده
فيما وكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات ومثلها وادلتها من الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة
الفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصودة قوله وعقوبات كالملة اى محقة لا يشوبها معنى آخر تامته في كونها عقوبة كالحمد ومثل حد الزنا وحده
السرة وحد الشر لانها وجبت بجنائيات لا يشوبها معنى الا باحة فاقضى كل منها ان يكون له عقوبة ناجزة من ارتكابه فتعاقب تعالى
على الخلوص لان حرمة حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حجي وحق الله محارمه وعن البر وانها انما سميت عقوبة لانها متلو
لذنب من عقبة يعقبه اذا تبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميها الجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل قرقابين ما هو كامل وقاصر والجزاء
لفظ يطلق على ما هو عقوبة كانه قوله تعالى جزاء بما كسبوا على ما هو مشوبة كانه قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى ايسم
من قررة ايمين جزاء بما كانوا يعملون فمقصود معنى العقوبة تسميها آخرته اذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود حكمة للاستحقاق وهي القزابة ظاهر لانه نحن عندهم بحق القاتل بحد تعفى العزم معنى العقوبة ولان
ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي يجب لمن وقع عليه التعدي لا لغيره وليس في حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدي عليه فنثبت انه
وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكابه ما حرمة كالحمد ودلان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه
عقوبة بالية لا يتصل بسببه لم يظهر بدنه بخلاف الحمد وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يتمتع بثبوت ملكه في تركته المقتول وكان عقوبة
قاصرة وللدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوت بالقتل الخطا فانه في الجنائية قاصرة بلا شبهة فلم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا
في العقوبة لما ثبت بمثل هذا الجنائية كالتعصيص لانه لا يلحق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجنائية القاصرة ولكونه عقوبة لما ثبت في حق الصبي
حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصر كان او كاملا يستدعي حظرا

لا محالة والمخطئة ثبت بالخطاب والالخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالخطأ ولا بالتقصير أصلاً فلم يمكن تعليل الجزاء بخلاف الخاطي إذا كان عاقلاً بالغاً لأنه مخاطب إذا خطأ جازماً المأخوذة لأنه لا يقع إلا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجهاً عليه في التثبوت فيه كما أجسد الله في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن سبينا أو اخطأنا فيحزونا أن يتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان التقصير في التثبوت كما تعلق به الكفارة ولأنه يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص بعذر الخطأ فاما الصبي فبأنه في الخطاب أصلاً لقصور الاله فلا يوصف فعله بصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا تثبت في حقه العقوبة الكاملة القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحدة وليس في هذا النوع الأول هذا المثال ولهذا قال شمس المنة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المنعوب ويجوز أن يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث المنعني العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فحمل اللفظ على حقيقة فلا يحتاج إلى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اى بين العباداة والعقوبة وهى الكفارات فيفهم معنى العباداة لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبراً كالعبادات والشروع لم يفرض الى المكلف اقامته شئ من العقوبات على نفسه بل هى مفوضة الى الائمة فيه فيستوفى بطريق الجبر وكان في اداها معنى العباداة مع انها تبادى بها هو محض عباداة كالصوم والاقاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانهما لم يجب الا اجرة على افعال توجد من العباداة ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم يجب بمقتدا كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يؤخذ من العبد فيها معنى الخطأ في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هى التى تجب جازماً على ارتكاب المخطو الذى يستحق المأثم به وجهه العباداة فيها غالبية عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسى والمكروه وكذا الحرم اذا اضطر الى الاصطيا والمحمصة اصابتها الى خلق الراس الا ذى به من راسه جاد لهما الاصطيا والخلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبية لا تمنع وجوبها سبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العباداة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا تثبت الوجوب بالشك يوضحها انها تجب على من ليس بجان في اليقين والافى المحض وان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليقين لان جبران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا سلم هذا الكافر وتكلمت حش وهو في الحش غير جان ايضا لان جبران المؤمن غير مشروع ومع ذلك فجهت لكفارة ففرقنا ان جهة العباداة فيها راجحة ما خلا فيها كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية لان سببها لا يتردد من بين الخطر والاباحة لقصد الفطر بما يصلح نفعاً وهو جناية محضه لكن الصوم لما لم يكن مسلماً تاماً الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فاقصود الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة كمنه بمنزلة عدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدى عباداة وتخرج معنى العقوبة فيها تحقيقاً لمعنى الزجر كذا في بعض المشهور والدليل عليه انها تنقطع في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحمد ودخان من جامع على طين ان الفجر لم تطلع او على طين ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا لا فطر بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجمع قلنا سقطت بالشبهة عرفنا انها المحقة بالعقوبات وقد حققنا في الكشف قوله وعبادة فيها معنى الموتة حتى لا يشترط لها كمال الابدية وصدقة الفطر الموتة الشغل فقوله من مات القوم امارتهم اذا حلت موتهم اى تقلم وقيل العدة من قولهم انا في فلان واما مات له ما انا اذا لم يستعمل وقيل انها من موت الرجل اموته والهزة فيها كفى في اداؤهم وقيل هى مفقولة من الماوان وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان اومن الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصباح وهى صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على ههنا العباداة والموتة

لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصيام عن الفسوق والمنكرات واعتبار صفة التناهي عن محبة الله كما في الزكاة واشترط البيهقي في اداها
 حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة اداها من غير المالك حتى لو ادعى المالك صدقة الفطرة عن نفسه لا يجوز كالموثر في مال غيره وتعلق
 وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه
 سببا لان سببه ان فيه معنى الموتى كالنفقة والى معنى الموتى اشار النبي عليه السلام اذ وامن متولون الا ان معنى العبادة لما كان
 راجعا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى العبادة فلهذا قصر معنى العبادة فيه حيث لم يخص عبادة لم يشترط كمال الاعلية
 كما تشترط للعبادات الخاصة حتى وجب على الصبي والمجنون لغيره في مالها كالنفقة وذوي الارحام وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما
 وان عندهما يجب صدقة الفطرة في مال الصبي والمجنون لانفسهما وفيهما يتولى اداها ذلك عن مالها الا ابى او وصى الاب او الجدة
 اذ لم يكن لها الاب ولا وصى الاب او وصى الجدة بعد الجدة او وصى نصيبه القاصي لها وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا يجب صدقة الفطرة
 عليهما في مالها فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالها ضمن وهو القياس لان الواجب على الاب سبب ما من الولد كالحاجة
 يجب عليه سبب راس العبد الكافر واذا ادعى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادعى صدقة وجب عليه بسبب عبده من مال الصغير
 ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلم يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنها وعلية يتبطل الواجب واستحسن ابو حنيفة وابو
 حنيفة في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى الموتى فباختبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقير كالزكاة وباختبار الموتى صح الايجاب على الصغير
 كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة واليه استمر في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله وموتى معنى القسمة وهي العشرة
 سبب العشر الارض النائية حقيقة الخارج فباختبار تعلقه بالارض هو موتى على ما سمين وباختبار تعلقه بالناس هو الخارج كمتعلق الزكاة
 او باختبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكاة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبهها بالزكاة الا ان الارض اصل والناس وصف تابع وكذا
 جعل شرطه الشرط تابع فكان معنى الموتى فيه اصلا ومعنى العبادة تبعاً ولهذا اى ولا في معنى العبادة لا يتبدل على الكافر اى لا يؤثم
 على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع الوضيفة لان معنى القرية وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القرية بوجه
 وجاز البقاء عليه بقاء العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك المسلم ارضاً عشرية تنتمي لعشرية كما كانت عنده لان العشرية بكونه
 الارض كالحراج فيكون الكافر اهلها لانه من اهل تحمل الموتى الا ان في اداء العشر للموتى من قرية وثوابا تبعاً لمعنى الموتى كما في نفقة
 لا بدين والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا لمكان الايجاب على الكافر بلا تضمين قرية في اداها كما في النفقات بخلاف
 ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكافر مانع منه لما فيه من ضرب كرامته مع اسكان وضع الحراج كما ان الاسلام مانع من وضع
 الحراج مع اسكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالحراجية لا تصير عشرية باسلام
 المالك وعند ابى يوسف رحمه الله يجب تصفيته لان ما كان ماخوذاً من المسلم يجب تصفيته اذ واجب اخذه من الكافر صدقات هي تغلب
 وما يبرره الذي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجية لانه لا يمكن التناهي عن العبادة من العشر لانه معنى القرية في مصرفه
 الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكافر ليس من اهلها فلم يجب بحث ليرى في الفقهاء فان قالوا لا تصرفه في المقابلة فهو اذا حق اخر
 تبدل لما استتمت لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا اصابه هذا المعنى لم يبق عشر الا ان الشرع يعرف بوصفه واذا سقط
 الاول ووجب حق آخر كان الخارج به او لم يكن من الغير تسمية كما في ابتداء المن عليم بخلاف الحراج حيث يبقى على السلم لانه من اهل

ان يؤخذ منه مائة مائة من الثواب كنفقة دابة وما يجب صرفه الى المقابلة من الجبال عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي
 ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلهذا في المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاوالم وعن محمد واثقان في
 العشر الباتية على الكافر بعد ملك الارض العشرة مائة روي في السير الكبير بوضع موضع الصدقة لان حق الفقير ان يتعلق به
 فهو يتعلق حق المقابلة بالاراضي الخراجية ورواية ابن سامة بوضع بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار
 الله تعالى بطريق العبادات وما للكاكف لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل الذمة قوله
 ورواية في معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مائة مائة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم للراحمين الموعود بسبب
 بقاءه هو الارض لان القوة يفسد منها فوجب العشر والخراج عسارة لها كما وجب على الملاك مؤنة
 عليهم ورواية في عسارة ورواية في عسارة الارض وبقاء الجباية المسلمين لانهم يذون من الدار و يصونون من
 من الاعمال فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئلا يتمكنوا من اقامة النصرة والعشر الحث جين كفاية لهم
 لانهم هم عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تتصرون بضعنا لكم وكان الصرف اليهم
 حرقا في الارض من اقطاعها عليها فهدا من المؤنة فيها ثم اشوع جعل في العشر معنى العبادات كحمايتها كرامة للمسلمين وفي
 الخراج معنى العقوبة لانه لكافرين وذلك لانه يتعلق بالارض بصفة المكن من طلب النار بالزراعة والاشتغال بالزراعة
 عسارة الدنيا والاعمال من الجسد ورواية من ضيق الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا
 الارض وعمرها اكثر مما عمرها فاصح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي فله متضمنة بمعنى العقوبة لوضع الجباية
 على الرؤوس والسير اشار النبي عليه السلام بقوا اذا تب ايتم بالعين واتبتم اذ تاب البقرة ولتم وطم عليكم عدوكم
 وسنة قوله حين رمى الى الزراعة في دار قومهم ما دخل هذا دار قومهم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه
 باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والمكن من الزراعة وصف فينا
 مؤنة في معنى العقوبة ولذلك اى ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يثبت الخراج على المسلم حتى
 لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسرا لاراضي بين المسلمين ثم بوضع الخراج على اراضيهم وجاية البقاء عليه
 اى بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم اكاكف وله ارض خراج
 يؤخذ منه الجباية لان الله تعالى لا يسلط بعد الوجوب ايضا فانه لموسقسط باختيار معنى العقوبة وقد
 عارضه معنى المؤنة وانه يوجب اليقين لا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ينافي في العقوبة بين كل وجب
 بل ينافيها من حيث انه سبب العسرة والكراهية كما قال الله تعالى ولشد العسرة ولرسوله وللمؤمنين
 ولا يصلح سببا للذل والعدوان الذسك هو عقوبة ولا ينافي فيها من حيث انه شرع في حق
 المسلم ما هو عقوبة محضه كالحجود والقصاص واذا كان كذلك فله لا يثبت الخراج على المسلم
 علما بالوجه الاول ويجوز ان لا يقتضى عليه عسلا بالوجه الثاني اذ لا يثبت اسهل من الايتلا

من الاجتهاد فاما الكفر فينا في القرية من كل وجه فلا يكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء ونقار قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس النعام
والمعادن اسي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يت باقتباده على العباد او به بطريق الطاعة
او بغير ما مثل صلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس النعام والمعادن لغنيته ما يأخذ المسلمون
من اموال الكفار بالاستيلاء او المعدن اسم لما خلق الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الضيف
والاشتيا من معدن بالمكان اذا قام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واشباته لياها في الارض حتى عدل فيها اسي ثبت كذا
في القرب فانه اسي خمس حق وجب اسي ثبت لله تعالى يكلم الوحيه لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء طهه بقصار
المصاب به لانه اسي صار المصاب بالجهاد لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى اجمع بين
ذكر الشد الرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين ثبت ان مجموع
المصاب حقه على قايوم لكنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة خاس المصاب للغانين منه اسي بطريق ائنه عليهم من الله فوكل
من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يملك مولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانين جزاء مجلا في الدنيا فضلا
ورحمته فلو يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلما استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى
من ساءم في كتابه وقوله سلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في اقامته حقوقه ولهذا اسي ولان المصاب بالجهاد
حق ثابت بنفسه ولهم يجب علينا بطريق الطاعة جوهرنا صرف خمس الغنيمة لانه من استحق اربعة اقسامها من الغنائم والي
ياهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكاة والصدقة
فان صرفها لليجوز الى من ادارها وان اقمته حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بعد حوله ان يحول فاقتر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له
ان يتصرف بها من الساعي ويصرفها الى حاجته لنفسه وكذا الوارثه كفارة وهو فقير فلك من الطعام مقدرا يؤدو به الكفارة مثلا
لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها لما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل
الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما جهنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
ام يصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في النعام كان هو وغيره سواء قوله وحل لبني هاشم عطف على قوله جوزنا اسي ولان هذا
ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبني هاشم لانه اسي هذا المال على هذا التحقيق الذي بيناه من
قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصرف من الادواخ لان المال انما يصير وسخا يصير ورثة الاله لاداء
الواجب ومحل لا تقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعيا انتقال
الادواخ اليه او شرعا انتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقى طيبا كما كان حل لبني هاشم بخلاف مال الزكاة
فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يجل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اسي محقق في الخالصه اهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل
التلف او المقصود بملك البيع والتمن وملك الطلاق والكناح وما اشبهها قوله واما قسم الثاني فاربعة السبب يعني من التقسيم المذكور
في اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على ان الحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا في ايجاب الحكم ووجود الظاهر
او لا يكون والاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون حلالا على وجوده

اولا الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والا وجه ان السبب على المحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل اليه المقصود
وبينه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل اليه المقصود قال الله تعالى وامنناه من كل شئ سببا اي طريقا موصل اليه وسمى سببا لانه يتوصل
الي البيت ويسمى سببا لانه يتوصل الي الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل حذرنا بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلامة وبقوله ولا وجود عن شرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العقل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجوبه بسطة وبغيره اسطة من سبب
الذي له شبهة العلامة وعن سبب الذي فيه معنى العلامة فان كان كلامنا طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يخلو عن معنى العلامة وكما ستعرف وقديم التعريف فمعين خلوه عن معنى العلامة بقوله لكن تخلف بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب هو حقيقة على اختيار المصنف وهو اختيارنا في الاسلام رحمه الله وغيره فعلة بما يكون تسمية
الوجه في البيت والنعاب وسائر اذكره في فصل بيان اسباب اشرايع اسبابا لطريق المجاز وذكره في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل اليه المقصود وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل مظهر متضمنه والى السبب لاسم
عنه كونه معناه حكم شرعي وفائدة نصيب سببا معناه الحكم سهولة وفوق المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوجه حذرنا من يعطل كثير الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلة هذا التفسير يكون السبب سببا عما ماتنا ولا الكل ما يدل على الحكم بوجوب
اليه من العلة وغيره فيكون تسمية تلك اسبابا لطريق الحقيقة وذلك هي السبب الحقيقة مثل دلالة السارق اضافة المقصد الى المقصود
به اي مثل دلالة الانسان السارق على ان الانسان آخر يبرقه او على نفسه لا يفعل لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض في
طريق الاصول الى المقصود وقد تخلف بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المجرم لولا ان
فلا يمكن اضافة الى السبب لا يلزم عليه دلالة المجرم انسانا على صيد وقتل المدلول به حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة
سبب محض تخلف فعل فاعل مختار شيئا وبين الحكم لانا لاننا سبب محض بل دلالة في زالة من الصيد مباشرة جناية اذا لم يزد
بها ان الصيد فانه امن بجده عن الناس لو ابره من امنه وانه قد التزم لعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جازبا لزالة الامن
عنه بالدلالة فيقتضى كالموضع اذا دل السارق على لادوية يظهر لانه جان بهر ما التزم منه من حفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان
الى سلطان ظالم في حق اخر غير حق حتى عزمه الا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض تخلف فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض شائخنا المتأخرين ببلغة السعاة في هذا الاذان دون المتقدمين منهم ويؤيد ما ذكره في
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق اخر حتى عزمه لا غير حق بعض شائخنا يقولون بان الساعي في حق
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتفرج من سعي به اليه فيضمن الساعي ان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه ظالم
اصول اصحابنا فان السعي سبب محض لعلك ان صاحب المال فان السلطان يعززه اختيار اطعنا ولكن بهر اننا فيضمن الساعي
لذلك لان الموضوع موضع الاجتهاد ونحن لكل الراي الى القاضي حتى يبرز السعاة من السعة قوله فان ضمنت اي العلة الى السبب
لذلك سبب حكم العلة حتى اضيق الحكم اليه وذلك اي سبب الذي له حكم العلة مثل قوله والدلالة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتوصل
بعضه الدلالة من المال والضرر حاله القود والسوق فانه سبب لامة لانه طريق الوصول الى الامان غير موضوع له وقد تخلف بينه وبين

الحكم ضمن الدابة لكن في معنى العلة لان السوق والقدر يحيل الدابة على الذاباكره ولهذا كان شيها معطوفاً طبع السابق والقادر فصار
 معلوماً مضافاً الى المكون فيها يرجع الى بدل الحال فيما يرجع الى خبر المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضى المصنف
 ابو زيد لهذا السبب علم العلة من كل وجه لان لا يجهل علمه الحكم لما ثبت بالاولى صارت العلة الاخرى حكماً لا ولى من كل وجه طبعاً لان علم
 التثانوية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة سبب لما كان قولها فاما اليمين بالسبب في اى اليمين على تاديل الحلف
 سبب الكفارة مما ذكره لك اى وشل اليمين لتعليق الطلاق والعقاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون معنى سميت اليمين بان يتلحق
 قبل الحنث سبباً للكفارة وسبباً للمعلق بالشرط وهو قوله انت طالق اوانت حر قبل جود الشرط في اليمين بنفي السبب المجرى به وهو وقوع الطلاق
 او اجزائه بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقاً الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي
 هو علة حقيقة او السبب الذي في معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثيره قاله في الاثار فيكون ادنى ما يقتضى الحكم وان كانت
 في السببية حقيقة او اليمين يقيد البراءة الغرض من عقد البراءة هو موجبها الاصل سواء كانت بغير تعلق او بغيره وذلك اى البراءة
 الذي يحدد البقاء لا يكون طريقاً للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا الجواز في اليمين بنفي التلذذ الهوانع من الحنث لانه ضده ويدرؤن
 الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجواز فلا يمكن ان يحل المانع من الحكم سبباً للتبوية وطريقاً اليه في الاحمال لكنه اى الحلف او المذكر وهو اليمين
 او المعلق بحيث ان كونه الى اى يقتضى الى الحكم وهو الكفارة والجواز عند زوال المانع في سبباً مجازاً باعتبار قول الية كسمية العنب ثم في
 قوله تعالى ان لا في امر غيرا وتسمية البعوض صيداً في قوله تعالى ليلوكم السم بعد بقتل من الصيد مثاله ايدكم فان المراد منه البعوض في
 بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتاً في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والتاثير في سبباً مجازاً هو
 في معنى العلة اى ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الاحمال فضلاً عن ان يكون فيهما معنى العلة مذنباً حتى لم يجوزوا غيره
 بعد اليمين قبل الحنث لانه ادنى قبل وجوب سبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعقاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى حل
 عند التعليق والتاثير في سبباً مجازاً هو اليمين والمعلق بالشرط سبباً في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث
 والمعلق وهو قوله انت طالق مثلاً هو الذي يوجب الجواز وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سبباً في الاحمال للعلية بالبراءة
 كما ذكرنا الحكم مكان في معنى العلة باعتبار ان يكون في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سبباً في الاحمال بمعنى العلة لم يجوز التعليق بالطلاق و
 العقاق بالملك لان السبب لا يقع في غير محله والمرأة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بمعلقين بالطلاق والعقاق من جهة هذا الشكل
 قد مر بان هذه المسائل فيما تقدم قوله وعندنا هذا المجاز في معنى المعلق بالشرط الذي سميناه سبباً مجازاً وهو قوله انت طالق
 شبهة الحقيقة حكماً اى حجة كونه علة حقيقة من حيث حكمه خلافاً لفرجه المدين ذلك في مسئلة التبعية عند المعلق بالشرط حال من شبه
 الحقيقة بل هو مجاز وتبين ذلك اختلاف في مسئلة التبعية بل بطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق مثلاً
 ثم طلقها ثلثاً والتبعية تفصيل من قولهم ناجرنا جزاى نقد نيقه واصلة تجعل كذا في الطلبية فعنده لا يبطل التبعية التعليق لانه ليس للمعلق
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بالسبب وشبهه من محل يقع فيه كالسبب الحسنى لتعليق بالشرط حامل بين المعلق ومحله فاجب قطع شبهة
 بالكلية كالنفس اذا حال بين الرمة والمرء الى واذا الميق له جهة سببية بوجه لا يحتاج لتلا المحل احتمال صيرورة سبباً في الزمان انما
 لا يوجب اشتراط المحل في الاحمال بل كيفية احتمال حدوث المحل في وقت محتمل عود بالية بعد زوج آخر وهو في الاحمال يمين ومطلما

فإنه المحال فيبقى بقاءها ولا يبطل تنجز الثالث وعندنا مبطل تنجز الثالث التعليق متى لو عادت إليه بعد زجر آخر ثم وجب بشرط
 لا يقع شيء لأن الإيمان شرع للمبر يعني المقصود من شرعية الإيمان سواء كانت بالثبوت تعالى أو بغيره تحقيق المعلومات على من العلم
 أو الترك فإن المعلوم عليه قبل الحلف كان فائزاً لاقدام والترك فإذا قصد المحالف تجميع أحد الجانبين وتحقيقه أكد باليمين التي
 هي عبارة عن القوة المستوية بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من أن يصير المبر مضموناً بالجزء على معنى أنه لو فات المبر لم يرد
 الجزاء لا محالة في الإيمان بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في الإيمان بالله عز وجل لتحقيق معنى الإيمان من أجل ذلك وأما المبر مضموناً
 بالجزء أو يمينه في الإيمان بغير الله تعالى صواباً ضمن به البر للجمال شبهة الوجوب قبل الباء في بسببية والمراد من الوجوب اللزوم لا الوجوب
 هذا الشيء الذي ضمنه البر سببه وهو التعليق شبهة كونه إيجاباً للجزء أو في المحال فصار كأن قوله أنت طالع إن فعلت كذا إيجاباً للجزء
 في المحال وهذا الوجوب يطابق قوله وعندنا لهذا المعيار شبهة الحقيقة وقوله فيكون المصعب حال قيام الدين شبهة إيجاب القيمة والآلة
 من الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق العتاق وسواء شبهة الثبوت في المحال يعني قبل فوات
 البر كما المصعب مضموناً بالقيمة على معنى أنه يلزمه القيمة عند فوات المصعب لا محالة فيكون المصعب حال قيام الدين المصعب في
 هذا المصعب شبهة إيجاب القيمة مستمع الأبرار من القيمة والدين والكفارة بها قيام الدين حتى وجب على الفضل رد الدين حال
 بقاءها وفقد القيمة حال بلائها ولو لم يكن لها ثبوت لوجب لها صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا أن البر وجب
 لغيره وهو الاحتراز من هتك حرمة اسم الله تعالى أو من لزوم الجزاء لا العينة إذ ليس إلى العبد إيجاب ما ليس بواجب شرعاً
 لأنه نصيب شرعية وهو منزع إلى الشراكة وبأن ثبت لغيره فهو ثبت من دون وجه فالبر من حيث أنه واجباً لا يتأخر وجوده عن حيث أنه غير واجب عليه كان
 معدوماً في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزء يلزم عند فوات البر فإذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود للجزء أو فثبت
 عرضية الوجوب أيضاً ليكون الحكم الوجوه ثابتاً على قدر بسببه عرفنا أن لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في المحال للبيان
 في شرح التلويح ولا يقال أنه سلمنا أنه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا نسلم أنه ثبت للجزء أو بقدرها عرضية الوجود لأنه ثبت
 الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم لا أصله ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لأنه عدم البر فيه أصلاً بخلاف المنفعة وعرضية
 العدم للبر أو ثبت أنها ثبت من الأصل لأن كون البر غير واجب للمدينة يقتضي أن يكون عرضية العدم من الأصل لا أنه ثبت له عرضية
 بعد الوجود وإذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزء أو بهذا العرضية لانا نقول ذكرت مسلم في الإيمان بالله تعالى ولكن في التعليق
 قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الأصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال إن فعلت اس كذا فامرت طالع وقد كان فعل
 يقع الطلاق ونحن بصدده من هذا القبيل عرضية عدم البر فيه أي على أنه وجب كانت توجب عرضية وجود الجزاء أو بقدرها وإذا كان
 كذلك أي كان الأمر كما بينا من شبهة ثبوت بسببه للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب إلا في محله أي محل سبب أو الضمير راجع إلى
 شبهة وتذكيره باعتبار أن التانيث غير مرتب على التذكير ولا يقال شبهة وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث إذا علم ما عرف
 حال الشيخ الإمام في الإسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لأن شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت حقيقة
 ذلك الشيء فيه إذا ثبتته ولا كذا ليدل مع خلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء من الأحكام في غير محل لا يرى أن شبهة
 المنكح لا تثبت في الرمال بالاتفاق ولا في حق المحارم عند هذا وإن شبهة البيع لا تثبت في حق أحد الميعة لأن حقيقة المنكح لا يقع

في

لا يثبت فيها فاذا كانت محل تبخير الثلاث بطلان التعليل لان التعليل ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل بطلان
الشرط فاذا بطلت تلك شبهة بعوات محل لم يبق التعليل لان الشئ اذا ثبت بصفة في اشرع لا يبقى بدون تلك الصفة
الا ترى انه يبطل بطلان محل الشرط بان محل لدارستان في قوله ان دخلت الدار فكذا ان يبطل بطلان محل اجزاء ايضا
وانما لم يشترط بقاء الملك بقاء التعليل كما شرط محل لان محمية الطلاق تمثيت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح
ويقتضي بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك اليه اشرع في الطريقة البرعدي قوله بخلاف تعليل الطلاق بالملك الى آخره جواب
عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعليل لا يحتاج الى بقاء محل بل الى ان التعليل الثلاث بالملك في امراته مرتبة على المحالف
بالثلاث يصح بان قال المطلقة ثلاثا ان تزوجك وانت طالق ثلاثا فلما صح اجزاء التعليل بدون محل فلان يقع بهينه
كان ادلى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليل الطلقات الثلاث بالملك يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط
وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العسل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق
فكان له شبهة العلة وتعليل الحكم حقيقة فلا يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعمري ان عتقك فانت حر كان
باطلا وكذا لو قال لامرأتي ان طلقك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعليل فالتعليل بشبهة العلة تبطل شبهة
الايجاب باعتبار المشبهة بالحقيقة ولا تبطل محل التعليل لان شبهة لا يقدوم حقيقة فضلا عن ان يكون هذا الشرط في حكم
العسل او التعليل بشرط هو في حكم العسل معارضا لهذه شبهة اي مانعا لها من الثبوت وبسبب شبهة وقوع اجزاء وثبوت بسببية
للمعلق قبل تحقيق اسطرودي حتى قول الساقية عليه والضمير راجع الى الشرط وسبب المعارضة ان محل التعليل يوجب ثبوت شبهة وقوع
اجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فاما منع ثبوتها بمعارضة واذا منع ثبوتها بمعارضة فالتعليل بالشرط الذي هو حكم العسل لم يشترط
قيام محل اجزاء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليل مطلقا بمجرد اعمر الشبهة ومحل ذمته المحالف لانه يمين محضه فيبقى بقاءها
ووجه اخر انما استتانا شبهة ثبوت اجزاء في احوال تاكيد الكون البر مضمونا وذلك لان ضمان اليه بوقوع اجزاء حاله
وجود الشرط لما كان بالاستصحاب بالاثبتين احتجا الى تاكيد الملتحق بالمتيقن فيجعل كانه واقع في الحال وفي تعليل الطلاق
بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للثبوت بوجود اجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون
الجزء موجودا في تلك الحالة لا محالة واء من على ما ذكرنا بانه اذا طلع بالطهار في الايلاء فقال ان دخلت الدار
فانت على كظهر ابي او قال ان دخلت الدار فوالد لا اقربك فمطلقا ثبوتها لا يبطل ذلك التعليل حتى لو عادت
اليه بعد زوج آخر وجد الشرع في الطهار والايلاء واجب عنه بان الطهار لا يعتد لا بطلان محل المحلية حتى اذا كانت محل
لا يفي بالطهار لغوات محله بانه في منع الزوج عن الوطء اى وقت الكفارة فلما كان حكم المنع وبطلان الطلقات الثلاث ثبت
المنع باعتبار حسنة محل وان لم يبق بذلك الطريق فبقي الطهار الا ان ابتداء الطهار من غير خبير الملك لا يفي
وان كان المنع متصورا الا عن الطهار شبهة لمحلة بالحرمة وفي غير ذلك الملك لا يفي بمتحقق ذلك فاما الطلاق
فعدمه في ابطال محل وقوع الملك بعد وقوع الثلاث فمحل الحكم فلا يفي باليمين بالطلاق فاما الايلاء والمعلق
فلا حاجة الى ان يكون المرأة محلة فانه يثبت في غير الملك فلا يبطل لعدم الملك والا يلاء ولا يسمي

الخلاف فيها واستمر من عليه المضافان المراد اذا تدرت في العيب او بالبعد وصدق مطلق طلاقا بالشرط
 فان الممن لا تبطل وقد بطل على محليته و بان الامة اذا استولدت حتى تعلق بغيرها بموت السيد فاعتقها المولى
 ثم ارتدت وسببت وما دونه المولى تحت العتق واجب عن الاول بان المحلي لا تبطل بالزوة بالليل ان
 امرأة اذا ارتدت حتى بان من زوجها ثم اطلقها في عدة وقع طلاقها ولو ارتد جميعا لا تبطل النكاح وانما يقع العتق
 لا يقطع العصمة بينهما وما بقيت المحلة بغيرت المحلين وعن الثاني بان العتق وحيد وقع بطل التلويح بالموت و
 بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تبطل بالموت فتخرج الخمر بسبب عديله وهو قسب م نسب الولد في احوال كما استوفى
 بنكاح فانها لا تصير له ولده فان لم يكن له صلح لم يولد له الان التهام النسب في احوال قوله واما العلة ففيه في
 شريعتنا فكذلك العلة في اللغة عند البعض اسم لما من يتغير وصف المحل بحول لا من اختياره ولذا استعمل
 محله فان المحل يتغير لموله من وصف العوة والقوة اسطة الضعف والمرض وقيل هو ما خذ من العلة وصف
 اشترية وصفه الموجب للحكم في اشترية محله لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل هو ما في القوة مستمرة فيما يؤخر في امر من الامور
 كالان المؤخر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في التركيب تعالى محله لا يخرج من عمره ويجوز ان يكون محله في وقت لا يتغير
 يخرج من عمره في اشترية عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم من
 فان الشرط يضاف اليه وجوب الحكم من حيث ثبوت وجوبه لا وجوبه لا وجوبه ابتداء عن اسبب والعلامة و علة العلة فان المراد
 بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وهذه الاشياء لا تثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلة الوصفية التي جعلها
 الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للمحل والقفل للقصاص والادوات للعبادات والعلة المستنبطة بلا اجتهاد كالعامة المؤثرة
 في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اسما منصوبا بحمد الله
 ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يحجب الحكم معه واحترز بقوله به عن القول ببعض القدرية ان العلة هي
 الامر الذي اذا وجد يحجب الحكم بغيره بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اي بان يضاف
 الحكم اليها ابتداء مثل البيع الى البيع المطلق للملك والنكاح للمحل والقفل للقصاص والادوات للعبادات والعلة المستنبطة بلا اجتهاد
 كالعامة المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اسما منصوبا
 بحمد الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يحجب الحكم به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اي بان يضاف
 الحكم اليها ابتداء مثل البيع الى البيع المطلق للملك والنكاح للمحل والقفل للقصاص والادوات للعبادات والعلة المستنبطة بلا اجتهاد
 كالعامة المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اسما منصوبا بحمد الله
 ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يحجب الحكم به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اي بان يضاف
 الحكم اليها ابتداء مثل البيع الى البيع المطلق للملك والنكاح للمحل والقفل للقصاص والادوات للعبادات والعلة المستنبطة بلا اجتهاد
 كالعامة المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ اسما منصوبا بحمد الله

في الكتاب وصفاً لشبهة العلة وعلة اسماء لا معنى ولا حكماً كالإطلاق المخلوق وعلة حكماً لا اسماً ولا معنى كالشرط الذي لا معنى
عن معارضة العلة بمثل حيز البرزخ والعلة التي لها شعبة بالاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسماء ومعنى كالاجزاء
المضاف او علة معنى لا اسماً وحكماً كعلة العلة لكن باعتبار ان شعبة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يجعل قسم آخر
قوله وليس من صفات العلة الحقيقية بقدر ما على الحكم بل الواجب اقتراحها معاً وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف
في ان العلة العقلية كانت او شرعية تقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
معلوماً ماناً كحركة الاصبع تقارن حركة النخاع والكسر يقارن الانكسار وكلاهما لا استطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متعلقين
لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
معلوماً ماناً اخر احكم عنها فقد ما وما هو اذ ما ينفرد بها المحققون الى انما مثل علة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
اشار الشيخ بقوله ذلك اية العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط الاستطاعة مع الفعل وقوله هذا متعلق بقوله
الواجب كذا ليعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
في اقتراحنا عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائنا مثل ابي بكر ومحمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين علة
والشرعية العقلية فلم يجوز تراخي الحكم من العلة العقلية وجوز في العلة الشرعية كذا ذكره في الاثمة برحمته القد
في التيسير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو العيص في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز التراخي بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة ما لم يوجد بها لا يتصور ان يكون جواز
حكمها لان المدة لا يورث في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيباً ضرورة واذا جاز
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يثبت زمانين فيلزم القول بمقارنة
الفعل اي لا تلازم وجود المعلول بلا علة او دخوله الحسنة عن المعلول فاما السبل الشرعية فهو موقوف بالبقاء لانها
في حكم احوال الاحيان الاترسي ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد اذنته بشرط
ولو لم يكن لها قضاء شرعاً كما تصور فسخها بعد مدة وانما كان كذلك لا يلزم من تراخي الحكم عنها ما يلزم في استطاعة وجه
القول المتأخر انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلوماً فان حركة الاصبع التي هي علة حركة النخاع تقارن
حركة النخاع اذ لو لم يكن كذلك لزم تناقض الاجسام وهو محال على ما عرفت وكذا الحركة علة مسيرة شخص متحرك
والسواد علة لصيرورة الشئ اليهودي وهو يجران معاً ولذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية
متعلقة بحكمها لان الاصل تعلق الفعل بالشرع على ان السبل الشرع اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
في عدم قبول البقاء ما تعلقوا بها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فهو يفتي كقوله حكم الحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون
الى الحكم ولا يفتي بلا سبب لان ما وجد يفتي به في وجوده وهو لا يقولون ان الشئ يروى على الحكم فيسقط الحكم
لا على العقد ولئن سلمنا اسما موصوفة بالبقاء كما هو مذموم لبعض فلكه ضرورة ثبت وفيها الحاجة الى

فمنع احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيها وموضع
المعزورة اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا اترأخى الحكم يبيع عن العلة لما منع كما في البيع الموقوف
بان ببيع مال غيره لغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او المشتري او لهما كان علة اى كان ما قرأ في الحكم عنه
لما منع علة اسماء ومعنى لاحكام لانفسال الحكم وما حزه عنه ونحو القسم الثاني من الاقسام المذكورة قوله ان البيع
المشترع ان يوجدر كنه من ابله في محله وقد وجد هنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيده الملك لانه وضع لا فائدة
الملك شرعا ولنة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انقضاء الفائدة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك
للمشترع يثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع قبو قف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا
لما توقفت وبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولذا لو طعت للذين فباع بالى لغيره لغير اذنه لم يثبت
كذا في عبارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسواء البيع لما مر في اول
الكتاب في بيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع وانما في عن الخيار وكان علة اسما لكونه موصوفا لا فائدة الملك
ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال لما منع الا ان الحكم الاصل وهو اثبات الملك البات تراخي لما منع وهو
حق الملك في البيع الموقوف لانه ملك محرم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذا
التعلق بالشرط معدوم قبل وجوه الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار متعلقا
بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع
لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك لانه اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك والتعليق
بالشرط والتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفته التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك لانه كذا ذكر الام
شمس لا تحت رحمته البد قوله ولا تتركه اى كون كل واحد من البيعين علة لاسباب ان المانع وهو حق المالك او
الخيار اذ ازال بالاجارة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او يفيده المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم
من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائه اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اسما لانه يستند الى
وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لاثبت يبيع لا يتوهم تناخر
الحكم عنه انه سبب لامة لان العلة قد يتأخر حكمها لما منع فان شخص رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر
والحكم متأخر الى ادراك مدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر على اصل الشان في رحمه الله الى
ان تيفر قالما منع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا اترأخى الحكم لما منع فمستقيم على
اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الة القول بالتخصيص واجيب عنه باننا نذكر التخصيص على
معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة وتختلف الحكم عنها لما منع وهنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة
حقيقة تختلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا وقابل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا
تخلف عنها لما منع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجار التخصيص بالمانع والامر سبحانه قوله

قوله وكذا كل شيء مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة على الملك المنفعة والاجارة اسم لانه وضع له وحكمه
 ايضا الى ومعنى لانه هو الموقوف في اثبات الملك دون غيره لاحكام لانه وار على الموقوف وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة ولعدم
 ليس محل للملك فاما لم يثبت الملك في المنافع في الاحمال لم يثبت في بدلها وهو الاجارة لاسيما انما في الثبوت كالشئ والشمس فثبت ان
 ليس بعلية محال وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان الموقوف ليس محل للعقد كما ان محل الملك الا ان العين المنفعة بها الموقوف
 في ملك العاقلة قيمت مقام المنفعة حكم جواز العقد ولو لم يلجأ اليه كما قيام بين المرأة مقامها هو المقصود بالملك في العقد والتمسك
 وقيام الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكمه وانما السلم ولهذا هي كونه علة اسما ومعنى معتمدا على الاجارة قبل الوجوب
 وضع اشتراط التحويل كصاحب اداء الزكاة قبل التحويل واذا اداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى كونه علة للاجارة قبل التحويل
 الا سباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في الاحمال باطلا فثبت الى العين التي هي محل المنفعة كونه
 الى حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجوده ما كانه منعقد وقت وجود المنفعة ليقترن بالانقضاء بالاستيفاء وهو معنى قول
 مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة تحيد والعقد ما يحث بحدوث من المنفعة ولذلك تقتصر الملك في اللزوم على حاله يستيفر المنفعة
 حقيقة او تقدير تسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان مقامها لعين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب ويصدق الحكم
 بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجب كالموعدة المضاف ثم تحيد العام والطلاق المضاف الى شهر ولان
 تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الاحمال ثبت فيه شبهة لسبب لحدوث لان اضافة الانقضاء الى زمان سيوجب وجوب
 عدم العلية في الاحمال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفضل الى الحكم بواسطة العقادة في حق الحكم عند وجود المنفعة وكان له شبهة
 بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العقد انما ثبت في الاحمال لقيام المعقود عليه حاله العقد فلم يوجب فيها
 الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لها شبهة بالاسباب فاستند الحكم فيها لاسيما زمان الايجاب ويقتصر فيها نحن فيه على زمان
 وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه يعني ان لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام
 محلها وهو الذمة فثبتت بملك الاجارة في الاحمال كما ثبتت ملك الشئ بالبيع لما نقلنا نحن لا يثبت الاضافة في حق الاجارة ولكن
 لا يثبت ملك الاجارة في الاحمال رعاية للمساواة بين البدين ونظر السجانيين فان ملك المنفعة لما لم يثبت المستاجر لا يثبت ملك الاجارة
 للمستاجر ايضا حتى لو شرط في العقد التحويل الاجارة ثبت الملك فيها للمستاجر ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التحويل فلم يبق
 العادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا حمل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يمنع البائع لان التنازع
 من ثبوت الملك وهو اختيارنا كما حكم فلا يثبت الملك مع المانع كالديون اذا حمل الزكاة قبل التحويل لا يقع
 زكاة بعد تمام التحويل لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا حق المستاجر وقد سقط فثبت الملك في الاجارة قوله
 وكذا كل شيء وعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا المندرج المضاف الى وقت
 في المستقبل علة اسماء لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه معنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكام لثأخه الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
 في الاحمال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقدر اوجب شبهة لسبب حقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند محي الوقت
 تقتصر عليه مستندا الى اولى الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل محي الوقت صح تحويل الاداء فيها اذا قال القدر على ان يقدرا

بما لا يخفى من صحة ما تقدم من المندرجات خلافا لما قد ذكره كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول وكاداء الصدقة انظر
قبل يوم الفطر وكذا الواجب انذار الصوم وبالصلاة الى زمان في المستقبل يجوز تحييده عن الحقيقة والى ما سبق خلافا لما يوجد في بعض الاسماء
ومعنى قوله وكذا كذا اي مثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكوة والايضا بالنصاب نصاب الزكوة الى اخره قال مالك
ليس لنصاب قبل تمام الحول حكم العدة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات معين فلا يجوز تحميل الزكوة قبل الحول كما
لا يجوز تحميل الكفارة قبل الحنث وتحميل الصلاة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة ثالثة لوجوب الزكوة وليس فيها شبهة للاسباب
بل الحول اجل اخر المطالبين صاحب المال تيسر السفر في حق الصوم ولهذا صح تحميل قبله ولو كان وصف كونه حليا من العلة لما صح تحميل
قبله كما لو حمل قبل تمام النصاب قبل ان يحل لابل سائمه واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير متوقفة على حلول الاجل كما لم يكون
اذا عجز الدين وكما لو اذ اصام مع فضاوة لا قيم اذا حصل في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا
من الامام عند ذلك النصاب بل يحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة سابعة لاي النصاب وضع له اس
لايجاب الزكوة شرعا ولهذا ايضا الزكوة اليه ومعنى كون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان النفي يوجب المواساة اي الاحسان الى
الغير فتكون له على وجه مستوا والفقير او الغنا في النصاب دون وجوه هو التماز في الغريب يقال اكسبه سبالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدى بها
ويقتدى به وبني وبنيته لغيره ضعيفه كذا في النصاب قبل علة لصفة التماز لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه يحول فلا تراخي حكمه اي حكم
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف التماز شبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجوب احد سبب
ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي من اصل النصاب الى ما ليس بما يشبه النصاب هو التماز فان التماز الحقيقي وهو الدر والنسل وليس في الاسان
وزيادة المال في التجارة والتجارة الحكمي وهو حلال الحول بالاثبات بالنصاب بل الحسن والدر والنسل في الحيوان يحصل ليوهمها في المرحى
وسفاد ما وزيادة المال في احوال التجارة تجعل بكمية رغبات الناس تغير الاسعار والمحاوئ تمنع التمتع العالي واذا لم يكن ما يقع حكم
به وهو التماز ما لا مال تاكده الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتوى شبهة بالسبب فكانت اقترار من المرحى فتوى فانه علة للوجوب
تحرر السهم وضيق في الهواء ووجهه الى المرحى اليد والنفوذ فيه لان هذا هو السبب لما حدثت به لم يشبه بالاسباب شيئا حتى الحكم
بل جعل علة كونه حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخي الى ما هو شبهة بالعلل لان التماز الذي هو في الحقيقة متصل على التماز
يوجب المواساة كاصل الغنا وشبهت اي نير وادب ليس في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثني وجوب الزكوة من هذا
الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب بيا حقيقة كما بني في دلالة السارق فاذا
تراخي الى ما هو شبهة بالعلل كان له شبهة بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلوية في النصاب جهة اصل التماز فقال لما كان اي الحكم
متراخيا الى وصف لا يستقل اي الاستند بنفسه شيئا اي النصاب لعل اذا السبب الحقيقي ان تراخي الحكم عنه الى ما يستقبل بنفسه شيئا
الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد مكان هذا الشبهة اي شبهة العلة فالبيان النصاب اصل التماز وصف يعني شبهة العلة للنصاب من جهة
شبهة السبب من جهة توقف الحكم على التماز الذي هو وصفه وتماز لغيره شبهة الذي شئت له من جهة نفسه لا ماله على شبهة الذي شئت له من جهة
وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه علة شبهة بالاسباب انه لا يلزم وجوب الزكوة في اول الحول قطعا لغير التماز وقوله قطعا دخل
في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبه في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لغوات الوصف عنها وهو التماز اذا العلة الموصوفة

الحول

لا يعمل بدون الوصف كالارض حده لوجوب العشر والنحو لمصلحة التماثل تحقيقا وتقديرا من التمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع المعروفة والبيع بشرط النجاسة كسائر الوصف ما عدا هذه قبل وجود الاجابة والشرط الا ان حق المالك والتعلق بالشرط متى ما ثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يملك المشتري البيع بزواطة التمسك والمنفعة بخلاف السافر اذا صار في شهر رمضان والمقيم اذا صلي في اول الوقت فان المودعي يقع عن الواجب بلا شبهة لوجوب العدة بطلانها بصفاتها ولما شبه النصاب بالعلل وكان اى النصاب او شبهه لعل فيه اسلكا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل يقوم بالوصف استنادا الى اصل النصاب وصار من اول الحمل متصفا بما لا يحل له من النجاسة فيكون الموصوف بهذا البقاء وذلك الوليد بعينه من اول ما دل على هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيقع تعجيل الزكوة قبل تمام الحمل بخلاف ما مال مالك لو قرح الا اذا وجد اصل العدة كنه اى الحمل بعينه زكوة بعد الحمل على خلاف ما قاله الشافعي لعدم وصف العدة في الحمل فاذا تم الحمل ونصابه كامل جاز المودعي من الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحمل وان لم يكن كما كان المودعي تلو ما حتى لو كان اياه الى الفطر لم يكن له ولا يلايه الا شتر منه بحال لان الفطرة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان لم يولد الى الامام كان له ان يستتر منه اذا كان عاقل ما في يده لان الرفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عمل الزكوة الى الفقير صار غنيا قبل الحمل او ارتد العياذ بالله ثم اكمل النصاب كامل صار المودعي من الزكوة كذا في التفتيش ولو صار المودعي زكوة بعد تمام الحمل بشرط الملكية المصروفة عند تمام الحمل كما شرط كمال النصاب فلما وصف كون النصاب بوليا وان بعد تمام الحمل كنه ثبت مستندا الى اول الحمل كنه كنه ببناء فيصير المودعي زكوة عند تمام الحمل من حين الاحوال لا تقتصر على تمام الحمل فيصير ملكية المصروف عند الاداء لا عند تمام الحمل فكان استغنائه وارتداده قبل الحمل ولجده سواء والحمل ليس بمعنى الاجل كما ذهب بعضهم لان الاجل سقط بسوء التدبير والغير الدين حالا ولو اخذ من تركته وموت صاحب المال في أثناء الحمل سببا لسقط الواجب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون على الاستقاطا لاجل ملك صاحب المال منها سقط الحمل فلا يرد ليس معنى الاجل قوله وكذلك اى مثل النصاب من فضل الموت حله لتغير الحكم اى الاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر الميراث عن التبرع بالعلق بحق الوارث من البتة والمعدومة والتجارية والوصية ونحوها اسماء لا وضع في الشرح للتفسير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لا يؤخذ من حجر من ان تدعهم حالة يتكفون الناس فنفذ من التبرع فيما وراء اليد البغنى عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك لان تدع ورثتك ضاريا وحرم من ان تدعهم حالة يتكفون الناس فنفذ من التبرع فيما وراء انك لا تؤخذ من الوارث الا ان اعيى لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف ثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلة فاشبهه بالاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر آخر كوقف وجوب الزكوة على التناول لان هذا الوصف معدوم في الحال لم يثبت الحجر بانما حتى لو وجب المريض جميع ماله وسببه الى الموت هو بطلان بعينه ملكه في الحال لان العدة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت ثبتت العلة وقصفت المرض بكونه ميتا في اول وجوده لان الموت يحدث بالامر مجتمع وهو ارض منزلية لقوى الحيوة ونه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الا باجازه صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العدة لم تتم بصفاتها وبنا اى المرض يشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان تراءى في الامر التي يحدث بالمرض ففقد الى الموت وكان بمنزلة عليه العلة بخلاف النصاب لان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا قوله وكذلك اى مثل ما ذكرنا من النصاب وعينه

شر القريب على الحقيقة سببها بالاسباب وذلك لان علم الحكم اذا ضيفت الى حصة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
 الثانية حكم مقتضى مضاف الى مقتضى بواسطة مقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة لوجب الحكم بوصف يتوفاكم بالعلمه ولما كان الحكم هناك
 مضاف الى العلة دون الصفه فمضافا ايضا الى العلة دون الوساطة فمن حيث ان العلة الماضية حكمها مضاف الى الاولى كانت الاولى
 علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شيئا بالسبب شر القريب على الحقيقة بواسطة الملك او الشر او لوجب الملك والملك
 في القريب لوجب العلق لقوله عليه السلام من ملك درهم محرم منه علق عليه في العلق مضافا الى الشر او لكون الوساطة وهي الملك من وجوبية
 وكان شر القريب مضافا الى مقتضى من اشتراه او يامن الكفارة تيا وسمى به ولكنه اخذ شيئا بالسبب باعتبار تحليل الوساطة التي هي من وجوبية
 الحكم في علة تارة للقتل ولكن له شبهة بالسبب من حيث انه يوجب تحريك السم ونفيه في الهواء ونفوذ في المقصود بالرعي وذلك هو الموثر في
 وهو في الروح الحكم تراخي عن الرعي الى وجود هذه الوساطة التي لم يوجب القصاص بحرق الرعي الا ان هذه الوساطة لما كانت من وجوبية
 الرعي كان الرعي علة لاسبابا كاشرة للعلق حتى وجب القصاص على الرعي ولم يصير هذه الوساطة شيئا في وجوب القصاص قوله واذا علق الحكم
 بوصفين موثرين احدهما انهما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما موثر فيه دون الاخر فان الوصف الموثر
 هو العلة والاخر شرط كان اخرهما وجودا علة حكما لان الحكم لوجود علة ولضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود عند
 وسميته لانه موثر فيه لا سيما لان العلة تيمم بالوصفين جميعا فلا يطبق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما لضاف
 الحكم اليه دون الاول وان شارك الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجود الحكم عند مضافا حكم اليه ولا يقلل
 لما شاركه في الايجاب ينبغي ان لضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول لوجود الحكم عند عدم حكم الاول فقد مر الا ان العلة
 تارة تقدم بمعارضة التراجع وتارة يقدم بمعنى في فاته في عدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الماضي في المدة الماضية في السقطة
 والفتح الاخير في السكر وروى احدهما في الزوجين فان الحكم فيها لضاف الى الوصف الماضي في سلام احدهما الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
 غير انما اخفنا الفرقه اليه لانه عام على ما عرف كذا ذكره في الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما لضاف الى
 الوصف الماضي لان ما مضى انما يصير موجبا بالماضي ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الماضي لعله العلة وكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
 للطلاق والملك للعلق في القريب فان كل واحد منهما موثر فيه اما القرابة فلان العلق صلة والقرابة توثر في ايجاب اصله والرقى موجب للقطع
 لا يستلزمه الاستدلال فوجب صيانة هذه القرابة عن التزوي انما صيغت عن اذني الرقين وهو النكاح اخرا عن القطع فلان تصان عن
 احدهما كان اولى وكذلك الملك وشتر في ايجاب اصله حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يلزمها النفقة
 بقدر الملك والنفقة صلة والركوة يجب صلة للفقير بالملك وكذا العشرة واذا نظر التامير للوصفين وعدم الحكم لقوات احدهما كما
 انجموع صلة واحدة ثم الحكم لضاف الى الوصف الماضي منها وجودا فاما كانت القرابة سالفة ثم وجد الملك كان العلق مضافا
 اليه حتى صار المشتري متقنا وكان اشترى اذ اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النسبة فيخرج المكلف بعين العسرة
 لانه تحسد برقبته على قدر ما لزمه بالنفس ولو كان مضافا اليها بعد وجود الوصف الثاني لما كان اشترى اعتاقا ولما وقع عن الكفارة
 كاعتاق امه الوالد ومتى تاخرت القرابة اضيف العلق اليها حتى لو ورث اثنا عشر رجلا بمجمل النسب او اشتراه
 ثم ادعى احدهما انه ابنه خسر لم يشركه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي خسر الوصفين وجودا حصلت

البصيرة فيضاف اليه ويجعل المذهب مقتضاها اسطه القراءه كما جعل المذهب مقتضاها اسطه الكتاب قوله والاولى
 الموصف الاول شبهه العلل حتى قلنا سيكون مؤثرا في الحكم وكونه احد ركني الخلق كما قلنا في وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكروا
 القاضى الامام ابو زيد شمس المائمه رحمه الله ان وجود بعض ما يعم حله بالنظام معنى اخر اليه كما حدث على ابيهم واحد معنى حله
 الربوا من الاسباب الخمسة لان الحكم لا يثبت بالمعنى العلة فكان لابد اعتبار تمامه وكان كما نظر في الى المقصود عند غيره
 الغير ليس بضاف اليه فيكون سببا محضا وعلما له ليس بسبب بل هو سبب لغيره كما علمت من ثبوت حكمه على ثبوت حكمه من اركان العلم كما بينا فلم يكن
 سببا وليس له من نفسه ايضا الفوات للشرط الثاني من العلة لكن لا شبهة للعلل كونه احدى ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان
 حرمة النساء يثبت باحد وصفي حله الربوا او بها الخمس والقدر حتى لو سلم قوتهما في قوتهما لا يجوز لوجود الخمس ولو سلم شعير في حصة
 او عديا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسبة شبهة افضل فان التقدم مزية على النسبة عرفا وعادة
 حتى كان المثلث في البيع اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بسببه العلة لان حرمة النسبة بمنية على الاحتياط وهي لا يصح ثبوتها في
 افضل لقوله عليه السلام اذا اختلف التوعان فيعوا كيف شئتم بعد ان يكون ديا بديجيوان ثبت احد الوصفين الذي لا شبهة
 العلة ولا يثبت بجزءه افضل لانه اقوى الحزمين ولما علة معلومة في الشرع فلا يثبت بها هو ونحوها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
 حرمة شبهة افضل لشبهة العلة لزم قوله الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باحتياط وان علة
 ثامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة افضل ولم يثبت شيئا منها به ولا يلزم عليه
 ان حرمة شبهة افضل الثابتة بالجوهر لا يثبت بهذه العلة كما ثبت حرمة شبهة افضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا بجيدا
 ثوب رومى من نفسه يجوز لان اعتبار الجودا سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعهد كما لا ترى لهما ساقطة للاعتبار
 عند وجود الوصفين عند وجود وصف واحد او لى فاما الذنية والعينية فتاقتان ليضع العباد فلا بد من اعتبارهما
 في باب الربوا كالتفاوت بين المقلية وغير المقلية قوله والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص نسب
 اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر لا يفطار والقصر وكذا الحكم لان الرخص يثبت متصلة به حتى اذا اجاور بموت المصير
 قصر الصلوة ولو طلع من الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان حله حكا واشمل يثبت برخصة لفطر
 فيما اذا شرع في الصوم ثم عاقر لان الشرع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختيار حتى فلا يؤثر في اباحة الافطار له
 بخلاف المرض وليس له معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
 التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لان ثبوت الرخصة
 اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة فاقام
 الشرع السفر التخصيص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب واذا اضاف الحكم الى علة العلة عند تقديرها
 الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما انقضت تفرير شيخ الى اقامة الشئ مقام غيره شرعا في بيانها
 وهو في حان اسي وقع المشئ مقام غيره بطريقين اخدهما اقامته بسبب ادعائى الى الشئ المدعو اليه كما في السفر والمرض
 فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ماله اثر في ايجاب الحكم ولا اثر للمرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في زيادة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة ونفاذون السفر لان السفر موجب للمشقة لكل حال واما المرض فنقد له خوف التلف والمشقة وقد لا يوجد سبب لهذا التعلق المرض بنفس السفر فلم يتعلق بطلاق المرض بل لتعلق بما هو سبب المشقة منه والثاني انما بالدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يتخلوا عن تاثيره في السبب او افضا اليه والدليل يتخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لاخير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المجته فان قام مقام المجته فيها او قال لامرأة ان كنت تجبن فانت طالوت فقالت احبك لان اخبارا دليلا على وجود ما جله شرطا فاقم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مختص على المجلس حتى لو اجبرت عن المجته خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبهه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارا ومجتهما والتخيير يقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيها بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المجته لا يوقف عليها من جهة غير فلا من جهة ما لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق بالحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث نصا بشرط الاخبار عن المجته وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط نفخا لاسلام وكما في الطهراي الطهر النجالي عن السجاء اقيم مقام المجته الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيان ان الطلاق امر مخطور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المخطور قد يحل مباشرة للضرورة كتناول الميتة ومذيق السحابة الى الطلاق عند الخرج عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق البدل في المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لا تقب النكاح المشروع للعصاة مفسدة فشرح الطلاق للمجته اليه ثم في امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان مجدد والرجعة اليها وهو الطهر النجالي عن السجاء مقام حقيقة الحاجة تيسر قال خمس الائمة رحمه الله في ثلثة اوجه من الفقه احدا للضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المجته وبه يتبدى الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحرير الروايع في الزنا والاحتياط والاحتياط دفع السحر كذا في السفر والطهر قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنته الشرط بالصكوك لانها علامات والاشارة على الصحة والتوقف في الشرعية عبارة عما يضاف بالحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأة ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده كان الدخول سببا بالعلل وكان بين العلة والعلة تسبيبا مشددا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط فيقسم بحسب الاستقرار فثلاثة اقسام شرط محض وشرط له حكم الفعل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة المجاهلة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله ولا ريب في ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يبارحه علة صالحة لضافته بالحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف بالحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده صار سببا بالعللة من جهة الوجود وعلل الشرح امارات في الحقيقة على الاحكام كالشرط في زمان خليف الشرط العلة

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها تحقيقا لشبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في التحقيق لان
النقل ملة السقوط كذا في البيروني المشي سبب محض لانه منقضى اليه وليس له بدليل انه لو نام في موضع حفر مات تحت اوتام على سقف قطع ماحوله او
كان على حوض قطع انفسه يحصل الوقوع بدون المشي فلهذا سبب وليس له بدليل ان الارض كانت ممسكة له عن الوقوع بالوقوع بالوقوع
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما يمسك به فيكون حفر البئر ازالة للانع والى والشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الرق الذي فيه مانع شرط للسيلان لانه كان مانعا للانع الذي فيه من السيلان وكان الشق
ازالة للانع وكذا قطع جبل القنديل المعلق ازالة للانع ونقد علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العله في هذه الصورة لكن العلة ليست بصاحبة لاضافة الحكم اليها لان النقل طبيعي ثابت يخلق الله تعالى لا يبدى فيه ولا يصلح
للاضافة ضمان العدو ان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطير ان الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشى مباح
بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشى الذي هو سبب الذي هو سبب بعد تعذر اضافة الى الشرط العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشى مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنابة فلا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة
اليه الضامتي لو وجدت صفة التعدي فيه بان تقدم المور على البئر فوق فيها وملك فليسبب التلف اليه دون المحافر فصار كانه تلف لنفسه
وكذلك نقل القنديل وسيلان المانع امران طبيعيان ثابتان يخلق الله تعالى للصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الرق وقطع الجبل في هذه الصورة مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة
عند تعذر الاضافة اليها شبهة بالعله من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها خير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني
فيما اذا تلفت في البئر لسان ولا موال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في ايجاب الضمان قايما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لا تخالفان باللبا شرقة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشى مباح احتراز عن المشى الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر جيران في ارض نفسه فطلب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشى الذي هو سبب لا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على المحافر لانه المشى ليس بمبطل بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة النقل
فلما لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشى في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار ان
التعدي عن المحفر وعدم صلاحية لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشى في هذه الصورة بان كان
ما دون بالمرور ولما خول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى المحفر حتى كان دمه بدارا كما اذا كان المشى موصوفا
بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشى الموصوف بالتعدي لغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في المحفر ايضا مع ذلك يضاف
الى المشى كما اذا حفر في ارض غيره لغير اذنه فمشى فيها انسان لغير اذن المالك ووقع في البئر وملك فهنا كل واحد من
والمشى موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشى دون المحفر حتى كان دمه بدارا ولم يجب على المحافر ضمان لصلى قوله والمشى
مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى المحفر وجب الضمان على المحافر لم يكن قوله والمشى مباح احترازا عن المشى الموصوف
بالتعدي وما ظفرت بروايت في هذه المسئلة الا ما ذكرني المبسوط واذا حفر الرجل في دار لا يملكها لغير اذن المالك فهو ضامن لما وقع
فيها لانه متعدي بالمحفر في ملك الغير كما هو متعدي بالمحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على المحافر سواء

كان المسمى نقديا فلم يكن فعله غير المكين قوله والمشي سبل آخره من شيء بل كان زيادة تقريره وبينا للصلاحيّة الشرطية للعلية وفكر في
 في التفتيش بدو أو غير بدو في ملك الغير بغير إذن المالك أو وضع حجر فملك شيء للمالك الذي يجب الضمان على المحذور ولو دخل بغير ملك
 نظر أن دخل بغير إذن المالك ففي وجوب الضمان على المحذور وجوباً واجباً بغيره بالحق لا بالوجوب لأن الدخول متقدماً
 بالدخول وإن دخل بأذن المالك فإن علم المالك فلا ضمان عليه أحد وإن لم يعلم يجب الضمان على المحذور فلهذا قيل إن كان
 قوله والمشي سبل الماحراز من الخلاف فإن الضمان عند ابتداء المشي بمقرير على المحذور بالاتفاق قوله فاما إذا كان العلة صالحة
 للحكم أي لا إضافة الحكم إليها أو الإثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الصالحية إلى الخيارات المختلفة وهو كذا لأن العمل اصول
 في إثبات الماهية كما راجعاً فيها اليها كونهما سوياً في الإيجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحيها لا إضافة الحكم
 إليها بل إضافة إلى ما له شبهة العلة وهذا إذا اجتمع عليه حكم مع شرط تلك العلة كما إذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على
 المحذور لصلاحيته العلة لا إضافة التلف إليها فاما إذا اجتمع شرط واحد مع عدة أخرى فما حكم لضاف إليها كمن جمع النساء فوقع
 في بئر غير باقية على قارعة الطريق وما ت يكون اليه عليها لأن كل شرط علة أخرى وهي النقل ودون عدة يخرج كذا في
 بعض الشرح قوله ولما ذكرنا أن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين أو جزوا
 بأن شهود يترتب لامرأة قبل الدخول بغير طلاق الزوج طلاقاً بدخول الدار أو شهود العلة بتعلق المولى بغيره بشرط شهود
 آخرين بوجود الشرط ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بغير طلاق والزوج لم ينف المهر أو بالحرية إلى الضمان أي ضمان المهر
 الزوج إلى المرأة وهو نصف المهر أو ضمان العبد على شهود اليمين أي التعلين خاصة لا يتم شهود العلة فانهم أشتوا قول
 الزوج أنت طالق وقولي المولى أنت حر وكل واحد منهما صالح لا إضافة الطلاق أو الحر إلى العلة فلم يجر إضافة إلى الشرط فلم يجر
 شهود الشرط شيئاً وهي شهود التعلين وشهود العلة وإن لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط أماً باعتبار أن المعلق
 بعرض أن يصير علة فكان هذا التسمية الشيء كما يؤول أو باعتبار أن الفرقين لما شهودا وقضى القاضي بشهادتهما قد ثبتت للعلق
 اتصال بالعمل بوجود الشرط في زعمهم وصرح علة حقيقة فيصح تسميته بشهود العلة وأما وجوب الضمان فيها لغير شهودها فإن
 بانه تزوج بهذه المرأة بالنفذ ورجع وشهدا فإني أنه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شهادتي الدخول وإن كان شهادتي شرط
 والعلة في إيجاب المهر والنكاح لأن شهادتي الدخول أبرأ شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلت في ملك الزوج عوض
 ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع ومنها شهود الشرط لم يبرأ شهود التعلين عن الضمان لأنهم لم يدخلوا في ملك الزوج
 عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه الشهادته على شرط محض فلم ينف الضمان اليهم قوله وكذا في
 أي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لا إضافة الحكم إليها سقط حكم السبب أو الإجماع السبب والعلة العلة صالحة
 إليها كشهود التفسير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق بأن شهدت جماعة بدين الزوج قال لامرأة قبل الدخول بغير طلاق
 القلان اختياراً في نفسك شهدا فإني أنت حران شئت أو قال له اختر حقتك وشهدا فإني أنت حران شئت أو قال في ذلك
 المولى قال لعبد في المجلس القلان أنت حران شئت أو قال له اختر حقتك وشهدا فإني أنت حران شئت أو قال في ذلك
 المجلس قد شئت أو قال اخترت البضع ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم بالطلاق أو العتاق إن الضمان أسس ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتيق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق جنش اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يفتقر شهود السبب شيئا كما لا يفتقر شهود الشرط فان يرجع شهود التخيير وعدم وجوب الضمان عليهم لان العلة لم يصح الاضافه اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى المحلف في مسئلة البصير كما ذكر في بعض الشروح ويبنى ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدم في مسئلة شهود الشرط واليمين قوله وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة المصلح عليه قلنا اذا اختلف الولي اى ولي الملك في البير والمخافه فقال المخافه انه اسقطه نفسه كان القول قول المخافه استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة المخافه فوجب عيونه الفاء النفس يريد اسقاط قول الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولي اذا الانسان لا يلتقي نفسه عدلا في البير في العادة مع انه منى عنه بقوله لقا ولا تلقوا بايديكم الى التملكه فعند المنازعه كان القول قول من شهد له الظاهر الا انما استحسننا في قبول قول المخافه لما ذكره في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافه الحكم اليها ونكته فلا يشترط التي هي امر ضروري وكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتج الى الاستحقاق الدية على عاقلة المخافه فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامه البنية على انه وقع فيها بغير قصد منه مع ان الظاهر لم يرضه ظاهر اخر وهو ان البصير يري البير امامه في ممسكه فلا يقع فيها الا باللقاء نفسه قصد ايقابل لظاهره وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجه بالشك بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجراح صاحب علة اذا جرح علة موجبه للضمان فعند وجود العلة لا يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولي لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اي على الاصل الذي بناه ان العلة اذا صلحت لاضافه الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد الانسان حتى البق لم يضمن الحال قيمة العبد لما لكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا وان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كما يحذف ازالة المانع من السقوط فكما كان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل متماز صريح لاضافه الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لان ما يتوقف على الشيء وسببه اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على العقد كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قولنا ثبت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجود الشرط ووجوده كقلا سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخر عن وجود صورة العلة فقد يكون متقدما عليها لا سيما وفي النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكننا نقول اذا تقدم لم يتمض شرط بل كان شطرا مشاهبا بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

معنى الاتصاف الى الحكم بواسطة وجوده العلة كالسبب الحقيقي الاتصاف الى العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان
وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فالانعقاد
بالعلة بعد وجود صورته متوقف عليه فلهذا لم يتحقق شرطا ويؤيد ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لا سيما ان الشرط اذا حاربه
علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متاخر او متاخرا كان شرطا معضا ثم هو اى حل القيد
ان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافا اليه
وحادثا به كقوله الدابة وسوقها وحماتها هو الالباق غير حادثا به بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فاقطع به
نسبة عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب الخاص فكان التلف مضافا الى ما عارض من العلة دون ما يستوي من الشرط
ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالالباق فابق حيث يصح الامر وان عارض فعل قاعل مختارا على الامر لان الامر بالالباق
استعمال العبد فاذا انفصل به الالباق يصير خاصا به باستعماله كما اذا استخدمه فخر به يصير العبد اذا عمل وتوقف استعماله بمنزلة الالة التي
لا اختيار لها فيضاف التلف الى المتعلق فاما حل القيد فانه لا مانع فلا يضاف اليه عند عارض فعل مختار عليه قوله واما اى حل القيد
من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فبالتبينة وليست عن سنن الطريق ثم سارت او دقت ثم سارت
في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يغيره المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالبحر ان ولو توقف ثم انها انشأت سيرا باختيارها وكان
كالسنة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضاملا لانه انما يسير في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه
وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في البسيط واكثر لقوله فبالتبينة وليست عما اذا ارسل دابة في الطريق
فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا صار سحبا لانه سابق لها ما اذا امت تسير على سنن ارساله الا ان اى لكن المرسل
وكان قابلا لقول كيف يكون حل القيد وهو بشرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب الاصل لان ارسال
ليس بانالة للمانع وقد عارض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد
صاحب شرط لان الحمل ازالة للمانع عن الالباق جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد عارض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
وكان في القطار الحكم عنهما وادخا في اعراض من الفصل سواء قوله قال البوصيفة واني يوسف يعني على هذا الاصل الذي
سبناه قال لا يمين فتح باب الفصل فطار الطير يعني في قول الفتح اذا اختلف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يمين الفتح بلا خلاف
وفي فخر القادر شابة اليه انه اى الفتح لا يمين لان هذا اى فتح باب الفصل شرط لانه ازالة للمانع من الطيران جرى مجرى سبب
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد عارض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به
تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران واخرج في معنى الباب سببا معضا اى شرطا في معنى السبب الخاص
فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الالباق في
مسألة حل القيد بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما عارض على الشرط
من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث لم يكن حال الممنوع ذلك اى لم يصح السقوط لقطع الحكم عن الشرط وادخا في معنى
اذا سقط نفس في البئر بدو منه ولم يمين الحافر لان ما عارض على الشرط وهو القاء في البئر علة صالحة لادخا في الحكم بالصدف

من تخالف على وجه القصد اليه فاقطع بسببه الحكم عن الشرط وأقصر على العلة وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق مفتوح على
 على الذباب كذا فاستند الى المكره وافتتح رفع الكافع وليس يحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كتابا على صيد فقتله يحمل كانه قتله بنفسه
 لان الارسال سبب حامل على الذباب بعد التعليم كما السوق قبل ذلك فافتتح الباب فلا الايرى انه لو فتح باب الكلب حتى يخرج
 فصا ولم يحمل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطير في نور الفتح فقتل
 الفتح لان فعل الطير بدو شره فحمل على الاضافة الحكم اليه وكان مضانا الى الشرط ولان الطير لا يصير عن الطيران عادة والعادة
 اذا تأكدت صارا طبيعة لا يمكن الاختراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادة كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدابة
 عند شق الزرق فيكون الفتح سبب وجوب ضمان كالشق ولم يطل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد
 كما اذا صاح بالذابة فذهبت صاد ضاينا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذا الصباح سابق فاشبه القوة جبر الكا ولو
 التي حية على انسان فلسفته وجب لضمان وان كانت في السبع مختارة لان السبع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة ونقط
 اختيارا فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارا استخارته عادت فان كان الخروج
 بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لاسباب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يحمل عن
 سنن الارسال وكذا لداية تحول بعد الارسال فكذا اذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
 فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هناك السوق لان السوق حمل على الذباب كذا كما بينا فثبت الفعل الى المكره
 ولا كما قلنا بحية لانه مباشرة والاتلاف اذا التقا عليه تصرف فيه بخلاف مسكنا وطير مسكنا فخر الحية لو فتح جرحا فخرحت ليست
 لا ضمان عليه ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسمها الحكم وكل حكم تعلق بشرط كان اولها وجوب
 شرط اسمها لاقتدار الحكم اليه في نفس الامر لاحكام لان وجود حكم يتأخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما
 واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يحكي بيانه قوله واما العلامة هي الامارة
 في اللغة كالميل للطريق والامارة للشيء في الشرح هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون
 وليا على طريق الحكم عند وجوده فمثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والافان علم صلوة
 والتبليغ شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف للزمان الذي
 يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا صابر
 عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من هذه وجوب مثل الآخر
 في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرطا الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح
 الصحيح بامارة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الالهية للعقوبة لاشترطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
 العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة هي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف العقوبة على الاحصان
 سيدت بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لما ثبت لوجوه الحجج ومعلوم انه ليس لعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
 ففرض اليه ففرض ان الرجيم غير مضاف اليه وجوبه ولا وجوه عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا في يصير الزنا في

ملك الحالة سوجب للرحم وكان معترفا ان الزنا عين وجدا كان سوجب للرحم فكان علامته لا شرط لها هو بطلانية القاضي الامام ابى زيد
في التقويم واختاره بعض المتأخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطا
لوجوب الرحم لعلامة يشرعون بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرحم بالزنا يتوقف
على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزنى غير متاخر عنه لا يحيل بشرطية كالتطاهرة وشر العورة والنية فانما سابقا على الصلوة
بحيث لا يتصور تاخرهما من صورة الصلوة وتوقف العقد باصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق على بحيث لا يتصور تاخره
عنه وتوقف العقد على حله بعد وجود صورته ثم انما شروط حقيقة لا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
بعلامات وكذا الاحصان للرحم وقولهم لم يتعلق به وجوده مسلم عندهم بل بثبوت الزوج متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرحم بدون الاحصان
بحال كالسرة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فلهذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخر عن
صورته العلة ليتوقف العقد بطلانه عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما يتبين وقد يكون متاخر عنها كما
في تعليق الطلاق والعقاق بناء على ان العقد بعض العمل لا يقبل الانفصال عن وجود صورته كما في النكاح والبيع وبعضها يقبل
وكذا كالاتاق المعلق والعقاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشرط والمشرط هو العقد والمطلوب منفصل عن الصورة لا يتصور تباين الشرط
منها ضرورة قوله ولهذا اعي ولان الاحصان علامته وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذ ارجوا بحال لعنى سوار رجوا
مع شهود الزنا ورجوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصاحبة بخلافها عن العلة اصلا لما ذكرنا ان لا يتعلق
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها لوجوب خلاف ما اذا اجمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلافه عند تعدد اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان
وحدهم ضمنوا دية الشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا ليشركون في الضمان لان الاحصان شرط الرحم
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليها لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة لا يتصور تباين
الا عند وجودها فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجبه
ولكن سلمنا انه شرط على اختياره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يقنعون بالرجوع عند
العلة الا اضافة اليها ومنها شهود الزنا وشهود العلة وسبب صلاحية الاضافة الحكم اليها فيصاف التلف اليهم فان
رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا لقطع الحكم لشبهها وتتم عن الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة
شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الامة رحمه الله وابي اليسر والامام الزكي
ونحوهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان تحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان
فصل حميدة ويستعمل اضافة العقوبة في الشرح الى الفضائل الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه به
فصل في العقل وما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان نفي الاربع التي هي خطايات الشارح وما يتعلق بها شرعا في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قوله اخلف الناس اهل القبلة في

في كذا نقالت العقلة العقل موجهة لما استحسنه مثل منفعة اصاله بالالوهية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر المنعم والفا والحر في والغنى في محبة
 لا استحقاقه مثل الجمل بالصلح جل جلاله والكفران بنحوه البعث والسفاهة والظلم على القطيع والنبات فوق العقل الشرعية لان عقل الشرع
 ليست بموجهة لذاته بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان تجري فيها
 التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العقل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم انه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء كان
 والتحريم حكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا الغنى بالوجوب والتحريم انه يستحق الثواب بعقله والعقاب بتركه لانها لا تعرف
 الا بالسمع بل المراد منها ان ثبت في العقل نوع ترجيح الايمان بما حسنه ونوع ترجيح للاستماع مما تحبه بحيث لا يحكم العقل لان العقل
 والترك فيها سواء بل العقل ضرورة ان الايمان بما حسنه لوجب نوع مدته والامتناع عنه لوجب نوع لانه لا يستلزم
 مما تحبه لوجب نوع مدته والامتناع به لوجب نوع لانه لا يستلزم كذا يعني لما كان العقل فوق العقل الشرعية
 عندهم لم يجوز ولان ثبت دليل الشرع ما لا يدركه العقل واليقينه فانكر ما ثبت روية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها فاعلمين
 بان روية موجود بلا حجة وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومساواة مقدرة لاني غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يمتد الى
 العقل فلا يجوز ان يرد ثبوتها الفرض وانكره وان يكون القبايح من الكفر والمعاصي داخل تحت ارادة الله تعالى شيئا لان احداثها
 الى ارادة وشيئة مما يقينه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وان يكون المشابه مما لا حظ للايمان فيه لانه لو كان كذلك
 لكان انزال المشابه امرا باعقدا ولا يدركه العقل فانه لا يجوز جعلوا الخطاب متوجها بعقل العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
 فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان يحلل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فثبت عليه التكليف
 بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
 وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغ الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل ولم يقصد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك
 من اهل النار لوجوبه بالايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عجزها العقل اصلا يعني لا تدخل له في معرفته من الاشياء وقها بدليل
 السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وتبع اضدادها بالعقل
 السمع فالظن الايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقلة فكان ايمانه كايما صبي غير عاقل فلا يقصر وقالوا من اتفقوا الشك
 ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى يازن ان يكون من اهل الجنة وتسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في العذاب
 قبل البقعة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقبوا على الفطرة بقوله تعالى لسلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
 اخبرنا ان حجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة
 في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان نعمة النار ليقولون للكافرين اياكم رسل منكم فيقولون بل في قلوبهم الحجة فلزمهم
 استجابتهم النار بالرسل لا بالعقول وحدهما وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل التلذذ والخطو
 فيجرح الانسان على ما طبعه اصل النية في فك عقلة من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم العقلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل
 بسبب نقصان عقله لا ادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله وسقط عنه الخطا فلو كان
 يسقط الاستدلال بحجة العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع لقصته ابراهيم عليه السلام

فانه قال لابي اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحى الى ولو لم يكن العقل في نفسه
وكا لو اسعدورين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدلاله بانهم فزعوا من غير وحي الله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه مجزئ
على قومه لقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكفار في غير موضع بان اولهم يسروا في الارض فنظر وا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وانجران قلوبهم على تبرك التامل ولو كانوا اسعدورين لما عوتبوا بطلان الترك وبان العجوة بعلا
الدعوة لا يعرف الا بدليل عقل وامايات المحدث في العالم اول على المحدث من علامات معجزة على انما من الله تعالى فلما كان بالعقل
كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون
الشرح ولزم العقل به كما يجب بالشرح وسائر الحج اذا قامت كذا في التوقييم والاسرار قوله والقول الصحيح في الباب اى باب العقل
ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفریق الاول وغير ممدد ايضا كما قال الفریق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
بدلائل العقل وجد ما فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بعلته موسى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات الالهية اى ابدية الخطاب اذا انطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم صحيح فكان العقل معتبر لاثبات
الالهية وهو من احسن النعم لانه ان يتنازه من سائر الحيوانات وهو الالهة المعرفة الصانع التي هي اعظم النعم واعلانا ومعرفة مصانعها
والدنيا وهو اى العقل نور في بدن المادى وقيل محله منه الراس وقيل القلب ففى به اى بذلك النور طريق يتبدل به من حيث
ينتهى اليه ودرک المحسوس انما سماه نور لان معنى النور هو الظهور للمادى راک فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسيار المعين لظواهرها واولى بسميته النور من الانوار بحسبه لانه لا يظهر بها الا الظاهر
الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستبين به لواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها وكان
باسم النور وقوله يتبدل استدلاله الى الطرف وهو السجاء والمجرب والسجاء صفة مظهر في الضمير في راجع الى الطريق وفيه الى حيث
وفي فيدركه الى المطلوب وفيه تامل الى القلب ليعنى ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه ودرک المحسوس
ومن ثم اقبل بداية العقولات بخاتمة المحسوسات وذلك لان الانسان اذا بصير شيئا توضع لعقله طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بقاى رافع وانتهى اليه بصيرة يدرك بنور عقله ان له بانها لامحالة ذاتية وقدرته وعلمه اسرارها وعبادته
التي لا بد للبنا منه واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارت كواكبها وعظم منافعها وسائر ما فيها من العجايب
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قدير حكيم قادر عظيم حى عليم فومعنى قوله فينتبهي اى ليظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب
المطلوب اذا تامل ان دفعه الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا محسوسات فاما فيما لا محسوسات فاما فيما لا محسوسات
يوجد كما علم مثلا فانه ليس محسوس لما خرج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم امر راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
من غير القطع اثر المحسوس وقيل بنور قوة ضرورية لوجود ما يصح درک الاشياء وتوحيه فكيف بالشرح وهو مما يعرف لكل انسان
من نفسه وفي الاشياء موجود يدرك بها الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل بوجوده بطريقه ساد القدوس وروح
برواح الانس ما ودى في قوايب بشرية واصداق الانسانية كما اضاء استنار به مناجاة ليقين واذا اظلم في رايح الدين
وهو اى العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا برزت اى طلعت كانت عين يدرك الاشياء البتة بما اى بنورا

من غير ان توجب الشمس وية تلك الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستفينة في الادراك منها فكذا القلب ترك ما هو غائب
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا من قبل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى
والملكوت الملك والناظر اذ لا يمتد له بالذات كالاربعين والاربعين والاربعين والاربعين والاربعين والاربعين والاربعين والاربعين والاربعين والاربعين
يا لكسر شعلة نار ساطعة قوله بما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل والكان الله المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال بحصول
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه فلا يصلح الايجاب بشئ بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الاستدلال
حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل الفهم دليل السمع ولعبه الاتوفيق التذلل في فهم
من عاقل قبل ورود الشرح ولعبه بتفصيل العقل في مضائق الحق مستخرج بفكره وتوجيه بحيان الدقائق لما حرم الغشاة وتكون
لم يبتدأ الى سواد الطريق ولم يعرف سبيل الرشاد لعقله فملك في خباوته وحيله ولعبه حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا يتبع الا بفعله
والفائدة وتقريره له على الدين القويم وثبته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ونظم لما اودعه
اتخذ لان ضل عن الطريق بالارتداد ورواه من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعباد ولعبه الانقياد وقصار من اخوان الاشياطين
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق وايقن نفوذ بالتد من البيع والطغيان ودرك الشقاء واتخذ لان بعد ميل سعادة الهدى
والايمان انه الكرم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا سموة فلا من عند الكرم المتعال قوله ولما ادى ولانه لا كفاية بحمد
العقل لو جوب الاستدلال فلما في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفرق الاول
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنضج حتى اذا حصلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قدرة على الوصف لبانت من زوها لا انها قد صار
مكلف بالايمان بالبلوغ فثبت بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما لعبه
اليخوت قوله وكذلك اسي مثل ما قلنا في الصبي فلما في البالغ الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بالايمان بحمد العقل لما بينا ان العقل
غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصيف ايمانا ولا كفر او لم يتيقذ على شئ كان معذورا اذ لم يكن اهمل لدرك العواقب بان بلغ على شأه
جبل ومات عن ساعته فاما اذا احاطه الله بالتجربة واسمه لدرك الواقع لم يكن معذورا لان الاله لا يدرك مدة التأمل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تبنيه القلب عن النوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له ما تناولا صورة الا وقد
عرف له صور فكيف بعد روية صور احسنه ولعبه ادراك مدة التأمل في حيلة نجا لهما ومصورا بل يلزمه من النظر والاستدلال
ما تيمم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتأمل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات منع ظهور الايات ووضوح الدلائل
ظهور الاشياء فيه عاكسا ولا يتراب فيه احد على ما قال الله تعالى سترهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مقطر في الايمان تارة كاياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله كيف اقامته الالهال و
ادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفينة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه
وان لم يؤنس منه رشدا مع ان دفع المال الى الحق بان يأس الرشيد بالنفس والمخلوق بالشرط معذوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة

لا بد من الاستيفاء بالبحر والاشجان في الغالب لاننا مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ تحقيق في العلم بعد ثنتي عشرة سنة يمكن
 ان يولد له ابن لسنة اشهر ثم ان ولده يبلغ ثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لسنة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار
 فرعه اصلا فقد تناها هو في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشده والشرط رشدا نكرة وقد وجد اما
 تحقيقها او تقديرها باستيفاء مدة التجربة فيجب في المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة القابل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة
 بصيانه العقل في الانات الظاهرة فانه كما يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالحكمة كما يكون بعد دعوة السبل
 فلا يكون معذورا قوله وليس على المحل في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على هذا السبيل وتقدر زمان الامتحان والتجربة في
 هذا النوع وهو العاقل الذي لم يتقبل الدعوة او في هذا الباب الذي نحن لصدره وهو باب التجربة والامتحان وليل قاطع لعدم عليه
 وحكمه انه كذا وكان رد لما قيل انه مقدّر بثلاثة ايام اعتبارا بالمتدافع اذا احتمل لسهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف
 باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فربما قل يتبدى في زمان قليل الى ما لا يتبدى اليه غيره في زمان كثير
 فيفوض تقديره الى المدعو وجب ان هذا العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيفوضه قبل ادراكه وليا قبله استيفاء
 ويؤيده ما ذكر في التوقييم في هذا الموضع ثم قد مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فلهذا الوجه يكون قوله ليس كذا من
 قيمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله من جبل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون
 معناه وليس على المحل الذي لو وقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة القابل
 وليل قاطع من نص حكمه او دليل عقل ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون ابتداء كلام وقوله من جعل العقل من قيمة
 فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرح اى ورود الشرع بخلاته او يمتنع شرح الكلام بخلاته او يمتنع وجود الشرع
 بخلاته فليس معه دليل لقيمه عليه اى ليس دليل قطعي من شرعي او عقل لقيمه عليه اذ لم يردنى الشرح دليل قطعي على ان العقل يوجب
 نفسه ولم يوجب عليه دليل عقل بل اعتد امور ظاهرة تسليها لولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض
 الاشياء كالاسمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبغى به وعلم ان الشرع لم يرد تبسين ما قبله العقل فلا يقع ما منه
 حتى لم يحز ورود نسخ الايمان والاورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرح وان الشرح تابع له فيما عرف حسنة
 وقبحه به ونسخه نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل والتمنع من نسخ ما حسنه وشرع ما قبله ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه
 ما قبله بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون
 موجبا ومن النقي العقل من كل وجه وهم الاشعرية ولا دليل له اى ليس له دليل قاطع ايضا وهو من مذاهب المشافعي رحمه الله بدليل انه
 قال في قوم لم يبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا ما هم فعمل كفرهم عفو حيث جعلهم كالمسلمين في الايمان واما ما
 قالوا الا يضمنون لان قتلكم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الايمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا سجالات ولم نجعل عفوهم عن الايمان
 وكفرهم عذرا بعد استيفاء مدة القابل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الايمان وقوله ذلك
 متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله وليس معه دليل يعنى انما طعننا انه لا دليل للفرقتين لان القائل يكون معنى لا يصدق في خصوص
 الشرح ان العقل غير معتبر للملازمة فلو انما يلغى بطريق الاجتهاد والمعتول لانه لما لم يصدق ايضا لا بدله من الرجوع الى القول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من اتفق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل ففرقنا
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفرقين الاول فقال وان العقل كسرة العثرة ويجوز لفتها ايضا عطف على قوله انه لا يجزى وهو الاظهر اى لا يستقيم
ايضا بحجة موجبة بنفسه لان العقل لا يتفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بها وانها واذا احدث العقل
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه التدبر حجة واذا كان مغلوبا لم يكن له حجة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصح في نفسه
الا يبرى انه لا يجزى في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب للمنافع فكذلك لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبه لغيرها واذا كان
كذلك لا يبرى تأييده بدعوة الرسول او باليقوم مقامها من ادراك ضمان التامل والتجربة لثمة الحجة فان قيل قد تنسك كل فرق في نصيب
كما هو تكليف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم فلنا تلك نصوص ولان بعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بالتاويل الفرق الاخر
اياها لا يوافق مذهبهم فصارت كانهما ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على التمسك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفرق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفرق الثاني
فكانت عن محل النزاع بمنزل ذلك قال شيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الالهية اى من صفات تنسب بها
الالهية قلنا الكلام في هذا اى في الالهية على تاويل المذكور تنقسم على كذا

فصل في بيان الالهية الالهية الانسان للشيء صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهى في لسان الشرع عبارة
عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهى الالهية التى اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها لقوله وحملها الانسان
اما الالهية الوجوب فبناء على قيام الذمة اى لا تثبت هذه الالهية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الزمة هى محل الوجوب ولهذا
يضاف اليها ولا يضاف الى غير ما سجد ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التى ليست لها ذمة وقوله
فان الادمى بولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له عليه بجملة الفقهاء حتى ثبت له تلك الرقبة وملك
الكلام لبشر الولي وتبتر ويح اياه ويحب عليه المشن والمهر لعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم راسخا الفقه في مصنفه في اصول
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترات التى لاحاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنة
بان يطالب بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا قال هى ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة
العمدة في اللغة لان لفظة لوجوب لازم قال الله تعالى لا يبرقون في مؤمن من الاول ذمة اى عهدها وتقال عليه السلام وان اردكم
ان تطعموا ذمة الله فلا تطعموا اى عهده والمراد بها في الشرع نفوس رتبة لما ذمة وعهد سابق كذا ذكره في الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد
الماضى يعنى انما ثبت له الذمة التى هى عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص اياها للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد
الماضى الذى جرى بين العبد والرب ليوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه لقوله تعالى واذا اخذتكم من بنى آدم من ظهورهم ذمتهم
الاية بروى سعيد بن جبreen ابن عباس رضى الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
فخرج من ظهره كل ذرية ذراعا ففشر بين يديه ثم كلمهم قبل اى حيايا بحيث يباينهم ادم وقال الست بركم قالوا على شهدنا
قلنا الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة بحجة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس ابن مسعود رضى الله عنه

وابن مسعود وابن كعب وكس وسعد بن مسعود ومجاهد والوالعالية وعطاء بن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب
 عامة المفسرين والى الحديث والفقهاء هذا هو المراد قوله بنار على عبد الماضى لعنى العبد الذى اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الآية لا
 يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الزميمة من ظهور بنى ادم فان قوله من ظهورهم يدل من بنى ادم بدل البعض من الكل تبكيه بربهم
 والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فواجب التوفيق قلنا وجب الله فيقال الكتابي ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم
 من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك في اوسنة مدة كما يكون في موت الكل بالنفس
 في الصور وحيوة الكل بالنفس الثانية فان قيل فواجب التزام هذه الآية ونحن لا نذكر هذه الميثاق وان تفكرنا وجدنا في ذلك
 قلنا انما الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار خيب علبنا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك الى الابتلاء وليس ما نشتى نزول
 به الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واجبرانه سنينا بها والان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا
 هذا العهد المنسب بها الى الكتاب وارسال الرسل فلم تعذر كذا في التفسير والمطلع وذكرنا في الكشف ان معنى اخذ ذرية من ظهورهم
 اخذهم لسلا وانشادهم على انفسهم وقوله الست بر كهم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الا اوله على
 ربوبية ووحداية وشهدت سبحانه على انفسهم وجبرهم التي ركبا في انفسهم وجعلها ميثاق بين الله وبينهم فكانه شهدهم على انفسهم و
 قرعهم وقال الست بر كهم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله
 عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماحة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن ابصده
 ثابتا بالنسبة دون الآية قوله وقيل الانفصال هو خبر رومن وجب لعنى في كمين قبل الفصله عن الامم خبر ومن وجه حسا وحكما
 اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الامة وانتقالها كيدنا ورجلها وسائر اعضائها وهذا يقتضى بالمقرض عنها عند الولادة
 واما حكما فلا يتحقق لغيرها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع بيعها ولكلها كما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وحيوة
 نفسا براسم لم يكن خبر الامم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اى كماله حتى صلح كمين لان يجب له الحق من العشق والارث والوصية
 والنسب لم يجب عليه اى لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
 واذا انفصل عن الامم بالولادة فظهر له ذمة مطلقة بصيرة له نفسا من كل وجه ويحفظ على الشرط والجواب كان اى صار الاله
 تومته للوجوب له وعليه كان ينبغي ان يجب عليه حقوق بجملة كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكما ان الذمة غير ان الوجوب
 لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكم وهو الاداء وعن اختياره لتحقيق الابتلاء ولم يتصور ذلك حتى حق السبب
 لبحر فجاز ان يطل الوجوب اى لا يثبت في حق اصل عدم حكم وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لغوات لقصور الاداء
 عن اختياره كما ان عدم حكمه مثل بيع الحرة واعتاق السبية ولما جاز ان يطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم تنقضا لنفسه
 الاحكام فكل قسم يتصور شرعية في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حق الاطلاق ثم الاحكام تنقلته الى حق الله تعالى و
 حق العبد والذى اجتمع فيه الحقان الى اخره الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحق وبعضها مشروعة في حق الصبي بحق العبد
 من امواله فيكون اى الوجوب وبعضها ليس مشروعة حصلت في حقها كالعقوبات فلا يكون اى الوجوب فيقسم الوجوب بحسب
 انقسامها وتفصيل الاحكام في حقها وترتيب الوجوب عليها مذكور في المطول ثم بعض ما نختار من القاضى الامام ابي زيد

غيره فالواجب حصول الشئ جميعا على العيني من حين لولده كوجوبه على البالغ ثم لم يقوله له عند الوجوب ليعذر الصبي بالمدفع كجرح
 وذلك لان الوجوب مبنى على صحة الاسباب وقيام الزمة لاسطة القدرة وقد تحقق في حق الصبي تحققها في حق البالغ لان الصبي
 والبالغ في حق الزمة والسبب هو انهما ليعتبران في وجوب الاداء فثبت الوجوب باعتبار السبب والحمل وهذا لان كونهما
 الشرعية التي تدرج الاداء على بعد البلوغ بحسب اعتبار الاختيار منه شيئا او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
 الفعل ولا القدرة التمييزية وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراى اصل الوجوب لا ترى ان النائم والمغمى عليه يجوز
 لغيرهم الصلوة على اصل الوجوب والسبب الزمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذلك الصبي الا انما تسقط بعد البلوغ
 بعد الوجوب وفعل الجرح وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عند اصلا لان القول بالوجوب نظر الى السبب والزمة من
 غير اعتبارنا به حكم الوجوب وهو الاداء وما وجدته السجدة في الغلو واخطا لا يحجب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة
 الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وفي ذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وفيه لطيف الطبع من العاصي فيتحقق الا
 الحكم في قوله تعالى لعلكم اكرم اكرم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة تثبت عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
 ان الوجوب بدون حكم غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين من الفساد وصورة لان الصبي غير مخير
 بالحق في الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبه عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد وصورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
 اسلم من الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معني والقول بعدم الوجوب
 سالم عن هذا الفساد والمعنى ولطيف السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلوا بان الوجوب لو كان ثابتا عليه
 ثم سقط لم يقع الحجج لكان ينبغي ان اذ اوى كان مؤديا للواجب كالسافر اذا صلح في رمضان في اسفر حيث لم يقع المؤد
 من الواجب بالاتفاق ولعل انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام من رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يتكلم يدل بظاهره على انتفاء
 الوجوب اصلا فكان القول باولى واليه اشار الامام فخر الاسلام قوله ولهذا اى ولان الوجوب لما ثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
 على الكافر شي من الشرائع التي هي الطاعات بخلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراى وجوبه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
 المحرمات والعقوبات لانه اهل الاوامر اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليقين بامور الدنيا من المسلمين لانهم اشر الدنياء على
 الآخرة وكذا المقصود من العقوبات الشرعية في الدنيا لانه جاز على الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر لما هو
 مطلوب من المؤمن بل الكافر اليقين بما يحق له من المؤمنين والاطلاق ان الكافر يؤخذون ترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
 لان ذلك كفر منهم بمنزلة الكفار التوحيد فيها فيكون عليه في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب لعراقيين من اصحابنا
 الاداء واجب عليهم وهو مذهب المشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشايخنا ويارنا انهم لا يوجبون باءا ما يحتمل السقوط
 من العبادات وان ادعى الا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة انهم
 لا يوجبون احكام الدنيا فانهم ان ادعى في حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفاسدة
 بالاجماع وانما كثر في حق احكام الآخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفرق الاولى زيادة على عقوبة الكفر
 كما يعاقبون بترك الاعتقاد وهذا الفرق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفرق الاولى بان سبب

الوجوب مستقر وصلاحيته الذمة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو ممكن منه غير معدوم في حقهم فكلهم من الاداء لشيء فلهذا لا يمان كما يجب
والحدث يحتاج الى بيان باء الا الصورة فكلها من ادائها بقدرها على سقوط الخطاب بالاداء لغيره لان ذلك ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا تترى ان زوال الممكن بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان من تقصيره لا يسقط الخطاب بالاداء وليس سبب الكفر
الذي هو راسل الجنايات ادلى وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء اذ هو غير فان الايمان واجب كما فرضه علم الله لانه يموت على الكفر فكذلك الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لفائدة توجيه العذاب فكذلك
وجوب القول المختار بالاثبات اليقيني الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وفائدة الاداء ان يزيل الشواشي في الآخرة حكما من الله تعالى والكافة من صفته
الكفر ليس باهل للشواشي عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل للملك المال والمرأة لا يكون اهل للملك المتعة لها على الرجل بسبب
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتقلت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اهلية الاداء ويدرك الالهية بالثبوت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به اهل الحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر للتخفيف
عليهم كما طوبى للتحقيق معنى العقوبة والقيمة في حقهم بخلافهم من اهلية ثواب العبادات وذلك لان الامر الاداء العبادات وله فائدة في ادائها
للموحد في المأمور لا للمأمور فالكاظم السبحان هذا النظر والمنفعة معقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايمان بالامر نظر السبحان
للمأمور فمعنى ان تقصيره لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في ادائه ما هو واجب عليه والكافة مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفر لتغليظ عليهم والسماعا لهم بالبناء على التخفيف في لفائدة الوجوب بالامر والعقوبة غير صحيحة لان الخطاب الاداء لا الامر لا الامر لا الامر
لكن الامر بالامر كذا في النجوم وغيره قوله ولم يجب على اهل الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت لنفس الوجوب
في حقها عدم الفائدة وهو لا واد من اختياره وهو لا يتصور بدون الالهية وهو عديم الالهية لعدم العقل والاداء العقل الصبي وجعل الاداء
اي اداء الايمان فلما بالوجوب اصل الايمان اي ثبوت نفس وجوب عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب
وصلاحيته الذمة والامر لعبد ذلك الالتزام اذ الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وانه مستقر في حق المصطفى وذمة فائدة
للوجوب لان اصابا لم يكن متافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب فالفائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه ما يمكن السقوط
بعده بل يوجب بعد النوم والاعمال فكذا اذا وصف هؤلاء يلزمه ثانيا فسقط بعد الصبا والصبا اذا كان الوجوب حاصلا واداء لشيء طه
وهو الشهادة عن معرفة صحيح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين فعل وفرض فلماذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فمخاطبا
بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين فعل وفرض وهو معنى قوله صحيح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانه مشروطة
فعل وفرض يقع فعلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه يدلل ان امراته لو سلمت واني هو الاسلام بعد ما فرض عليه القاضي
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع ادائه فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط
بالصبا ايضا ولما سقط اصح لوجوب استقامتها ففعلها خرج السبب عن سببها هذا هو مختار القاضي
الامام ابي حنيفة وشمس الله انخلوا اسي وفخر الاسلام فكلهم الله وجماعة ملوا انهم وقال الامام شمس الله النسخ في حقه الله

الأصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق البصبي وان عقله لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه لم يصح باعتباره عقلا وصحة الاداء لا يعتد
 بمكون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء فنفى ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
 لا يثبت باعتباره سببا والحمل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادعى كونه المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجود الاداء صار
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا لثبوت
 البعد فان وجوب الجمعي في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المؤلى او حصر الجميع للمؤلى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا ادعى
 كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
 ادعى الجمعة كان مؤدى للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما البنية الاداء
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اى نوع كالمثل في مقام ما العاصية ثبتت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قوت
 تمام الخطاب وهى العقل وقدرة العمل به وهى البدن والالسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه سعة وجعل دونه لان
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فنقبل بلوغ درجة الكمال
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للبصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
 العقل مثل البصبي وان كان قوي البدن ولهذا اتفق بالصبي في حق الاحكام فالأبنية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرتين
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احداهما
 الكمال ثم الشرح نبى على الابنية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم حمدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اذ لا الزام بالقدرة له عليه ينتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
 العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء وجميع لانه يخرج في الفهم باو في عقده وثقل عليه الاداء باو في
 قدرة البدن والصحح منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخرج في ط شرعا وعقلا لاول امر عليه ولا اول
 بالعقل ولقد رجمته الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيقتصر عليه الفهم والعقل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
 على وجه تميزه عليه بالتوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل به البدن
 بالعقل في الاصل مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد ووجها لتوهم وصف الكمال قبل هذا الحمد وتوهم لقاء المقصود
 بعد هذا الحمد ما قلنا الاعتدال لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وادراك الحكم معه وجودا وعدما وابدق كلمة
 قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن البصبي حتى يحكم والمجنون حتى يفيق والناموس حتى يستيقظ والمراد بالعلم الحساب على ما قيل
 والحساب هنا يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالابنية الكاملة وهى اعتدال السجالات بالبلوغ عن
 عقل ثم الاحكام البنية على الابنية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بما هو منقسم
 الى ما هو منس لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالإيمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
 كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون لبعض مثل الصلوة والصوم والحج والى ما ليس من
 حقوق الله تعالى من الصفات منقسم الى ما هو قبيح محض كقبول البنية والصدقة والاحتساب حسنا والاصطفا والى ما هو

محض كالاتفاق والمناق والى ما هو متروك من الامرين كالباع والمأجورة وفى الكتاب اشارة الى احكام استة كما يتوقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء تبنى على الالبية الفاصلة فلنا انه الضمير للشان صح من البصبي العاقل الاسلام لعنى ومن احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يتحقق منفعة اى صح منه ما يخلص منفعة كقبول البتة والصدقة لمخلوة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعى لا يصح ايمانه فى حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر لعبد الاسلام ولا تبين منه امراته المشتركة لانه مولى فى الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالبصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير مولى عليه من جهة غير حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل بثبوت المولايه عليه على انه عاقل فاما فى احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحة التحقيق للاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام فى احكام الاخرة ثبوت فى احكام الدنيا لان احكامها مفصل عن الاخر فان من تحقق لسانه فى مرض موته فاسلم فى تلك الحالة قبل ان يعان الاحوال صح اسلامه فى احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولما كان يحرمى احكام المسلمين على المنافقين فى رضى الرسول صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بتحقيقه قد وجدت من الله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحة كما تحققت من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق فى حق الجميع والايمان اقرار والتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل ميمر وكلاهما فى بصبي عاقل يخطر فى وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم ان خصم على وجه لا يمتنع فى معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء والالبية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام فى البصبي لعقل وكذا احكاما لانه ابتداء بالهدى واجابة للداعى وقد ثبت بالنص ان البصبي من اهل ان يكون اديا واعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى وائتياه بالحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فثبت به انه لا يد من اهل ان يكون متمتدا بمجيبا للداعى بالطريق الاول ولبعد وجود السبب الركن من الال لوانتفع انما ينتفع بحج شرعى كفى فى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان نفع محض والحج عنه كفر اذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بجال فلما لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يحتمل عن وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحج البصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع فى حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه نفع محض فى حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام المشروع وهو دائر من النفع والضرب حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين ويجعل له المسلمة وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته ايضا الى كفر الباقي على الكفر وايضا عن الاسلام الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب القطع المولايه بينهما بسبب القاطع كفر الكافر منه لا الاسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصها للمقوق لا قاطعا لما فيصاف بالفرقة الى كفر الاخر وايضا عن الاسلام لا الى الاسلام على اننا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرث ولا امراته لفسد كاحباب بل هو مثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف كاحباب هو صحة الشئ لستفاد من حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من شرارة الايرى ان البصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله ليقى عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والبتة فى حقه بهذا

تصرفه لما كان باعتبار راي الولى فان اضماع راء الى راي العصى بشرط جواز تصرفه لغيره راءا العام وهو اذنه للتصرف في جميع تصرفاته
برأيه الخاص وهو اذ ابان تصرفه بنفسه كما لا ينفذ تصرف من الولى بالعين الفاضل لا ينفذ بشارة العصى بعد اذن الولى اذ لا
فيه ان العين الفاضل بمنزلة الية فان من لا يملك الية كالابن الوصى في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل
من المولى لغيره من الثلث كالميتة ثم العصى لا يملك الية بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه اتفاق كالميتة والولية
لحمه الله يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة وسبادة مال بجال ولما تجب به الشفعة للشفع في كل غير خل تحت الاذن بخلاف الية
فانها ليست تجارة وبخلاف الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من الولى ويصح من العصى كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التجارة فان لم يقصد
ذلك استجاب لقلب المجاهر في التحصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والعين اليسيرة وعن الحقيقة
في تصرف العصى الماذون مع الولى لعين فاضل واثبات في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع بالبيع بانضمام راي المولى الى راء
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع العصى او مع وليه وبذلك لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون تابعا من وليه وفي رواية اخرى
انه راء التصرف بعين فاضل مع الولى شبهة النيابة وذلك لان العصى في الملك امتلا انه مالك حقيقة واصل العقل والراسى
له فيشبه تصرف المالك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكيل من حيث ان في راءه خلا ويخرج ذلك برأى الولى فيقتبس شبهة
النيابة في تصرفه نظر الى الوصف فاحتملت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذا تمكن فيه تهمة ان الولى
انه انون له يحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعصى فكما لا يبيع الولى باله من نفسه بعين الفاضل لا يبيع العصى منه بعين
ونقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولى بشل القيمة او بما يتفاهن الناس في شدة نظر الى اكل
قوله وعلى هذا الاصل اى على ان حافيه احتمال ضرر المالك للعصى بنفسه وتلكه برأى الولى قلنا في المجموع اى في العصى المجرى عليه
يؤكد اى قبل الوكالة او لتولى الوكالة لغيره مع لان فيه تعميم عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيه اشتداد الى التصرفات ودرك منافعها
ومضارها بالتجربة فكان لنعنا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكائنات لنعنا محضا لان صورة او اشباهه مبينة
على الولاية لما ينيه من الالتزام وهو ليس من اهل الولاية ولا التزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهل الولاية فصح لو كان العصى
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم البيع والتمن والخصومة في الحبيب ونحوها لان في التزامها معنى التصرف
ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولى يلزمه لان تصور راءه اندفع باذن الولى فنصار اهل اللزوم العدة وفي العجز
والنسخ وباذن الولى يلزمه مكان المراد من المجرى على هذه النسخة العبد المجرى حكمه وان كان حكم العصى فيما ذكرنا حتى مع لو كان
بدون اذن الولى لكان حقه ولم يلزمه العدة ونعنا للضرر عن الولى وباذن الولى يلزمه الالتزام المولى الضرر بالاذن
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن ليعسر الاصل بمعنى اخر فيستقتر تحريمها عليه ولا يخلو عن تحمل ميكول
النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس لعبد قال وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر ولم يكن لكان الخلاف في ادائها في
البرودن غير ما عين هذه الصورة ليلمة الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العصى فاهل المديونية يجوزون من وصايله

ما وقف الحق وبأخذ الشافعي رحمه الله لأن هذه الوصية نفع محض لا يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لأن
 امدان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك غيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
 الميراث والعصبة في الارث عنه بعد الموت ليسا وصي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بها
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له غيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصية باطلا
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بار الله بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل باتفاق المحالي وهو انما حاله الموت فيقول عنه الملك لو لم يوص واما ينقلب نفعا بالطلاق
 السحال لا يعتبر كالموابع شاة اشرفت على الملك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه السحال اوله لم يصح البيع بزوال ملكه بغير
 يد ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا باتفاق السحال وكما لو طلق
 امرأة المسلمة الثوباء لغير زوج احتبها المؤسرة احسانا لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه السحال لان اصل التصرف من البعير
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الضيعة نفعا من حيث حصول
 الثواب غنى القول بصحة ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقراره عند استغناء عنه يكون اولى عند
 من المنكح الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه اصيل النفع الى القريب وصدقة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله
 لان بيع ورتك اغنيا خير من ان تدعمه حالة يتكفون الناس لكونه نفعا محضا شرعا في حق لصبي وفي الانتقال عنه اى عن الارث
 ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعه في حقه الا انه اى الاصل كذا جواب عما يقال لو كان الاصل اضررا ينبغي ان
 لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان الهبة كانت فيموزان لشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق للهبة
 والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
 اى المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لانه مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار لمحضته
 ولم يملك ذلك اى وهو ضرر محض على الصبي غير مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاة
 فيها وهو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدم الضرر ضرورة والحاجة فاما عند
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
 مشروع اصله في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون محللا للطلاق قال وهذا وجه عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح او لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة الايقاع من جهة دفع الضرر كان
 صحيحا قال وبهذا تبين نسا وقول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
 الخالي عن حكمه غير محبة شرعا لبيع المحر وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
 امراته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول حنيفة رحمه الله ومحمد واذا ارتدت وقعت الفرقة بينه
 وبين امراته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امراته مجبوا فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي نصيبا لصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكسابة فصار الصبي مقفيا لخصيه

الوجوب متقرر وصلاحيته الذمة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو ممكن من غير معدوم في حقهم فكلهم من الاداء ليشترط تقديم الايمان كما يجب
والحدث يحتاج الى ايمان باداء الصورة فكلها من ادائها بقدر الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء لعذر كان ذلك ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا لتخفيف لانه من بابية الاثرى ان زوال الممكن بسبب الشكر وسبب الجمل اذا كان من تقصيره من لا يسقط الخطاب بالاداء بسبب الكفر
الذي هو راس الخبايا اولى وليس حكم الوجوب وقائده الا الاداء غير فان الايمان واجب على كافر فله علم التذلة لانه يموت على الكفر وكذا الصلوة
واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها واجبة لفائدة توجيه العذاب على كونه
ووجه القول المختار انما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب بالاداء وقائده الاداء ينزل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفته
الكفر ليس باهل للثواب محققة له على كونه حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمرأة لا يكون اهل الملك المتعة لها على الرجل بسبب
النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذ انتقلت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتقلت اهلية الاداء وبدرن الاهلية لا يثبت وهذا بخلاف
وجوب الايمان فانه اهل الاداء حيث يصير به الا حكم وهو ما وجد الله المؤمنين فكان اهل الوجوب وليس يسقط الخطاب بالاداء عن الكفر لتخفيف
عليهم كما طوبى للتحقيق معنى العقوبة والقيمة في حقهم بخلافهم من اهلية ثواب العباد وذلك لان الامر بالاداء العباد والقيمة في اداء العباد
للمو دعى المأمور لا للمأمور فالكاظم السبحان هذا النظر والمنفعة محققة له على كونه فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب لا مظهر الشكر
للمأمور فمضى ان تقصيره لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفار لتفريطا عليهم والسماح لهم بالعبادة لا تخفيفا وتوفيقا فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب بالاداء لا اثم من غير اثم
لكن الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على اهل الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت لنفس الوجوب
في حقه صلا عدم الفائدة وهو لا واد من اختياره لا يتصور بدون الاهلية ولم يعد اهلية لعدم اهلية عدم العقل واد عقل الصبي وحمل الاداء
اسى اداء الايمان قلنا للوجوب اصل الايمان اى ثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اى دون وجوب ادائه لان الوجوب يتعلق بالاسباب
وصلاحيته الذمة والامر لعبد ذلك الزام اداء الواجب على ما عرف وجوب الايمان يتعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق من اهله ووجهه
للو وجوب لان احصاء لم يكن متافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب في الحق فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه ما يحتمل السقوط
بعذر البلوغ بعذر النوم والاعمار فكذا اذا دعت مولاة يرمي ثانيا فسقط بعذر الضياء والضياء واذ كان الوجوب حاصلا واداءه ليشترط
وبه الشهادة عن معرفته صح وان لم يلزم بالاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون
مخاطبا بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعذر البلوغ بخلاف الصلوة فمطلبا
بالاداء واذ صح كان فرضا لانه في نفسه غير متصور بين نقل وفرض وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فافهم ضرورة
نقل وفرض يقع نقله وان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بديل ان امراته لو سلمت واني هو الاسلام بعد فرض عليه الفاضل
يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما واذ امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه وجوب الايمان بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر نقله بالصلوة فيقع اداءه فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط باعذار كثيرة فسقط
بالصلوة الضياء لما سقط اصله لو وجب استقام اثباتها فعلا وخروج السبب عن ابيته بذا هو مختار الفاضل
الامام ابي يزيد وشمس الانبياء صلواتهم وقرئ الا سلام عليهم بعد جملة سواهم وقال الامام شمس الانبياء الشريفي رحمه الله

الاصح عندى ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء لا
 يكون الحكم مشروعا ولا مستدعى كونه واجب الاداء فرفضا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء مستدعى في حقه وقد بني ان الوجوب
 لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى كونه المودى فرفضا لان ما هو حكم الوجوب لوجوب الاداء صار
 موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لا لعدم الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المودى فرفضا لانه
 العبد فان وجوب المجتنب في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حصر الجبا مع المولى كان له ان لا يودى ولكن اذا ادى
 كان المودى فرفضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
 ادى المجتنب كان موديا للفرص مع ان وجوب المجتنب لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما الية الاداء
 فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اى النوعين فاما العاصية فثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بالدرجات
 فمما خطاب بهى العقل وقدرة العمل بهى البدن والالسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصولا وحيثه لان
 يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا فيخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فيقبل بلوغه ودرجة الكمال
 كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة لعبد البلوغ كما في المعنوية فانه قاصر
 العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا السحق بالصبي في حق الاحكام فالالية الكاملة معبارة عن بلوغ القدرتين
 الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما وبلوغ احداهما
 الكمال ثم الشرع نبى على الالية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم حادثة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
 الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اضلا والزام بالقدرة له عليه منتف شرعا وعقلا ولعدم وجود اصل
 العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء وجب لانه يخرج في الفهم باولى عظمه وثقل عليه الاداء باولى
 قدرة البدن واسمح منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يوجب شرعا وعقلا لا اول امرة بعبادة ولا اول
 بالعقل ولقد رجمته الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيقتصر عليه الفهم والعقل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في كل نفس البشر
 على وجه يتغير عليه بالتوقف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل به البدن
 بالعقول في الاصل مقام اعتدال العقل تيسرا على العباد ووضار لتوكم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوكم لقاء نقص
 بعد هذا الحد ساقط الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن وارا حكمه مع وجود ادعاء وانما كماله
 قوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن الصبي حتى يحكم والمجنون حتى يعقل والناموس حتى يستيقظ والمراد العلم الحساب على ما قيل
 والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فذلك لا يثبت الا بالالية الكاملة وهي اعتدال السجالات بالبلوغ عن
 عقل ثم الاحكام البينية على الالية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله المتعلقة بها منقسمة
 الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع لوجه كالإيمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا لوجه
 كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من
 حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتساب حسنا ولا اصطفا والى ما هو

محض كالطلاق والعناق والى ما هو مشهور بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام استة كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اى على ان صحة الاداء يقتضى على الالبية الفاصرة قلنا انه لا يصح للشان صح من الصبي العاقل الاسلام لعين وجن احكام الدنيا والاخرة جميعا وما يتحقق منفعة اى صح منه ما يخص منفعة كقبول البية والصدقة لمخلوة عن العدة فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعي لا يصح الايمان في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشتركة لانه مولى في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه نفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشفيع انما يصير مولى عليه من جهة غير حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى عليه فدل بثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في احكام الاخرة فهو يقع محض فوجب القول بصحة التحقيق للاعتقاد ومن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوت في احكام الدنيا لان احدهما منفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعلم ان الاحوال صح اسلامه في احكام الاخرة فهو من احكام الدنيا ولما كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في ركن الرسول صلى الله عليه وسلم ولذا ان الايمان بحقيقة قد وجدت من اهل بعد تحقيق سببه فوجب القول بصحة كما تحققت من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه يتحقق في حق الجميع والايمان اقرارا وتصديقا وقد وجد منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز وكلاهما في صبي عاقل يتاخر في وعدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ولا يزم ان خصم على وجه لا يمتنع في معرفة شبهة فكان هو والبالغ سواء والالبية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل وكذا احكاما لانه استدار بالمدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون ما واداعيا لغيره الى المدة قال الله تعالى وايمانهم صبييا والمراد بالنبوة والله اعلم فثبت به انه لا بد من اهل ان يكون ممتديا مجيبا للداعي بالطريق الاول وبعد وجود السبب الركن من الابل لو امتنع انما يمتنع كجرح شرعي كمانى الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به هنا لان الايمان يقع محض والحج عنه كفا اذا الايمان حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بجال فلماذا لم يحتمل الشك والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعية زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه يقع محض في حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد الترام احكام الشروع وهو دائر بين النفع والضرر حيث يحرم به الارث من مورثة الكافر وتبين منه امراته المشتركه وان كان يرث من المسلمين ويجل له المسلمة وكان نظر البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته ايضا الى كفر الباقي على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلام لان الحرمان بسبب القطع الولاية بينهما بسبب القاطع كفر الكافر منها لا اسلام المسلم ولذا الاسلام عرف عاصها للمعقوق لا قاطعا لما يضاف للفرقة الى كفر الاخر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام على اننا لا نسلم ان ما ذكره من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرث ولا امرأة يفسد لكاحبا بل هو مثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف لكاحبا بل هو صحة الشئ لستيفا ومن حكم الاصل وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا ما هو من ثمراته الا يبرى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه قبله ليقبض عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث والبيعة في حقه بهذا

تصرفه لما كان باعتبار رأي المولى فان اضمحاض رايه الى راي العبي شرط جواز تصرفه لغيره رايه العام وهو اذنه للتصرف في جميع تصرفاته
برايه الخاص وهو اذابه بالتصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من المولى بالعين الفاضل لا ينفذ مباشرة العبي لاي تصرف المولى اذنه
فيه ان العين الفاضل بمنزلة المنة فان من لا يملك المنة كالاسد الوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالعين الفاضل ولو حصل
من المنة لغيره من الثلث كالمنة ثم العبي لا يملك المنة بالاذن فلا يملك التصرف بالعين الفاضل لانه انما كان كالمنة والمنة
لغيره المنة يقول التصرف بالعين الفاضل تجارة وسبادة مال بجمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في كل غير دخل تحت الاذن بخلاف المنة
فانها ليست تجارة وبخلاف المولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط المالحسن والاصح ولا يبعد
ان لا يصح التصرف من المولى ويصح من العبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالعين الفاضل من صنع التجارة فان لم يقصد ان
يذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتفصيل مقصودهم من البيع في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والعين اليسير سواء وعن المجتهد
في تصرف العبي الماذون مع المولى لعين فاضل روايتان في رواية اجارة لما قلنا انه صار كالبايع بالتصامم رايه الى رايه
فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع العبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه فخالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى
رواه راي التصرف لعين فاضل مع المولى شبهة النية وذلك لان العبي في الملك اصلا لانه مالك حقيقة واصل العقل والارادة
له فيشبه تصرفه للمالك من هذا الوجه وشبه تصرف الوكيل من حيث ان في رايه خلا ولا يخرج ذلك برأي المولى فيثبت شبهة
النية في تصرفه نظر الى الوصف فاحتمرت شبهة النية في موضع التهمة وهو التصرف مع المولى اذا تمكن فيه تهمة ان المولى
انها اذن له لتفصيل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للعبي فاما لا يبيع المولى ماله من نفسه لعين الفاضل لا يبيع العبي منه
ونقطت هذه شبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع المولى بمثل القيمة او بما يتعاقب الناس في شبهة نظر الى العقل
قوله وعلى هذا الاصل اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملك العبي بنفسه ويملكه برأي المولى قلنا في المجموع اى في العبي المجرى عليه
يترك اى قبل الوكالة او لولى الوكالة لغيره لان فيه تعميم عبارة وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يباين سائر
الحيوانات بالبيان ولهذا من الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان على البيان وفيه اشتداد الى التصرفات ودرك منفعتها
ومضارها بالتجربة فكان نفعها بخلاف عبارة في اداء الشهادة حيث لا يعتبر والكائنات نفعها محض لان صحتها او اشتها وبهينة
على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اية الولاية فيصح لو وكل العبي
ولا يلزمه العدة اى الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمتع والخصومة في الحبيب ونحوه لان في الزامها معنى الضرر
ولا يثبت ذلك بالولاية القاصرة وبأذن المولى يلزمه لان تصور انه اندفع بأذن المولى فصار اهل الزام العدة وفي الخبر
المنع وبأذن المولى يلزمه محال المراد من المجرى على هذه النسخة العبد المجرى حكمه وان كان حكم العبي فيما ذكرنا حتى مع لو وكله
بدون اذن المولى كمال حقه ولم يلزمه العدة دفعا للضرر عن المولى وبأذن المولى يلزمه الالزام المولى الضرر بالاذن
لكن بناء على المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن المولى لغيره الاصل بمعنى اخر فيستقيم تحريمها عليه ولا يخلو عن تحمل مكيال
النسخة الاولى اى انظر قوله من احوال البر ليس لعبد قات وصيته باطلا عندنا سواء كانت في البر او لم تكن لان الخلاف في احوال البر
البرودن غير ما عين هذه الصورة ليكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصيته العبي فاهل المذنبية يحرمون من وصيته

ما فات الحق وجاز الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية تقع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان
 امان نفوس الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية احب
 الميراث والعصبي في الارث عنه بعد الموت ليسا وحي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يضر ربه
 ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له لغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصية باطلا
 سواء مات قبل البلوغ او بعده لاننا ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بآثاره بطريق التبرع
 في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع حصل بالتفريق المحال وهو انما حاله الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص واما ينقلب نفعا بالتفريق
 السحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه يقع محض في هذه السحال اذ لو لم يصح البيع بزوال ملكه لغير
 يد ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان القلب نفعا بالتفريق السحال وكما لو طلق
 امرأته العسيرة الثوباء ليمزوج احبها لموسرة احسنا لم يجز وان القلب الطلاق نفعا محضا في هذه السحال لان اصل التصرف من البضار
 وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس وليس سلبا ان في الضيافة نفعا من حيث حصول
 الثواب ففي القول بعصية ترك نفع اعلی منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقراره عند استغائه عنه يكون اولى عند
 من المنكح الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايعال النفع الى القريب بصلته الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله السعد رضي الله
 لان يدع ورتك اخينا خير من ان تدعهم حالة يتكفون الناس ولكونه نفعا محضا شرعا في حق العصبي وفي الماتقال عنه اى عن الارث
 ترك هذا الفضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اى الايعال كذا جواب عما يقال لو كان الايعال ضررا ينبغي ان
 لا يكون مشروعا في حق البايع فقال انما شرع في حقه لان الهبة كالمعجوز ان لشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق لانه في حقه
 والضرر ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني في بقوله ولم يشرع ذلك
 اى المضار في حق العصبي لانه مظنة المحرمه والاشفاق لانه مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحرمه
 ولم يملك ذلك اى لم يوصر محض على العصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظريه وليس من النظر اثبات الولاة
 فيما هو محض من حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعقاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
 تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الامنة رحمه الله قال في اصول الفقه نعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير
 مشروع اصلا في حق العصبي حتى ان امرأته لا يكون محلا للطلاق قال وهذا وجه عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
 ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صوته ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان
 صحيحا قال وبهذا يتبين نساد قول من يقول اننا لو ائتمنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
 الخالي عن حكمه غير محرم شرعا كبائع المحرم وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
 امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول مجتهد رحمه الله ومجتهدا اذا ارتدت وقعت الفقرة بينه
 وبين امرأته وكانت طلاقا في قول مجتهد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبة فمحصنة في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
 المشايخ واذا كاتب الاب والوصي لعصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار العصبي متقفا لعصبيه

حتى يضمن قديمة لقبيلته ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاشاق فيمكن ان يلاقيه القاصرة في جعله متعاقبا للرجعة الى دفع القرض
عن الشريك فخرنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابته لان الاقتدار باللاية القاصرة لتوفير النفع
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيها هو ضرر محض قوله باطلا القرض اى الاقرض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفروضة الى القضاء القلب القرض بحال القضاء لنفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين
بديل في ذمة المفلس او الاسترداد في العادات ممن هو فقير عربي ولهذا حصل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة العجز
فما شبه التبرع بمنزلة الحق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملك الوصى الا ان ذلك مع من القاضى وصار هو من ذمة
اليه لان الدين المذموم هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضى يعيدل العين وزيادة لان القاضى يملك ان يطلب مليا
سطة خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبذل مامون عن التوسى باعتبار الملائمة وباعتبار علم القاضى
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى وجوهى وبنية فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف
باعتبار غير محصورة فصار القرض مقابلا للشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالنفع المتخالفه فلو كان المقرض
مظن ان القاضى يملك على الصبي وخيرا من الوصى لترجم حبة التملك في حقه فلا يملك والطلب في رواية يملك لانه ملك المصروف في
المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفي رواية لا يملك لانه لا يمكن من تحصيل المال من استقرض نفسه فكان بمنزلة الوصى
فاما الاستقرض فنقد ذكره شرح وصايا الجاهل الصغير لقاضى خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه
والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد لا بأس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وقد
في احكام الصغار لقضاء عن المتفق انه ليس للوصى ان يستقرض مال اليتيم والغالب نفسه قوله ولما اوردته فكذا ايمان حكم القسم
الثانى من حقوق التداوى الردة من الصبي العاقل صحيح اى معتبرة تخير مبدرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابي حنيفة و
محمد رحمهما الله استحسانا لعلته لا حكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل ولو كانت عتقا
بعذر الصبا فقتيل منه امراته المسلمة ويكرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعى رحمهما الله لا حكم للصبي
في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الآخرة فيصحح على ما يشر الى عبارته شمس الائمة في اصول الفقه والافان
الطلاق لفظ المبسوط والامر اريد على عدم صحته في احكام الآخرة والاول هو الصحيح لان دخول اية من عتقا لا يملك
حقيقة والكفر من غير قوة خلاف النفس والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه نفعه وذلك لا يصح
من الصبي كاعتقائه عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح منه ما هو ضرر لا يشوبه نفعه كما يبيع مما يبيع ضررا ويحرمه على وجه
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقبل ولو صحت برونه لوجب قتله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم برونه لتحقيقه منه وكونه مخطوفا
لا لكونه مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من الصبي العاقل كالأيمان وثبت الخطر في حقه
لانها لا يحتمل ان يكون مخطوفا في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الأشخاص فوجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحرث فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعد الصبا لانها لا يسقط بعد

البلوغ بعد الرضا ان جيله بغير الله تعالى لا يعبد من عدا حتى لا يجعل عارفا بشي جيله فكيف يجعل بالند تعالى ليعبد مع انه
 اتبع من يجعل بغيره فلم يجعل ارتداؤه عقوباً بل كان صحيحاً في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها الايمان
 رتد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوة او جامع في حجة واعتكافه او كل
 في صومعه متعمداً لم يبق هذه العبادات وان كان في فساد ناله ضرر لانه باشر بانها فيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم لصبي من احكام
 الدنيا كحرمان البيات ورفق العزقة انما يلزم حكم البصيرة اسي لصحة ارتداده لا قصد اليه اذ رجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام
 من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها لان يكون حكم لصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العقوب من مثله لصحة
 للارتداد احي لا يصح العقوب من مثل هذا الامر العظيم الذي لا يتحمل العقوب لوجه بواسطه لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد وتجا
 الابوة بان الارتداد يستلزم به عداً وحرب ولم يرد هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطه لزومها اذ عدم جواز قتله الارتداد فلان القتل
 ليس من الرفقة حكم عين من المصلحة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة وليس من المصلحة فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة
 وكان ينبغي ان يقتل اذا رجع مرتد كما هو جواب القياس لوجوبه والارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الضمان وتحقيق معنى المحاربة
 بعد البلوغ الا انه في الاحتسبان لا يقتل ويكفر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغير صراحة في سقوط القتل
 لكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم ثبوتها لان من ضرورة صحة ردته ايدوه ومعه وليس من ضروراتها اشتقاق قتله
 كالمراة اذا ارتدت لا يقتل ولو قتلها انسان لا يلزم منه شيء كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور المعترضة على الالهية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الالهية وما يتبعها من الاحكام شرعية في بيان امور
 تعرض عليها فتعبر عنها من قبيل ما يستلزمها من الالهية الواجب كالمرث والعضها ينزل الالهية الا اذا كان النوم والاشهاد
 بعضها توجب تغيير في بعض الاحكام مع بقا اصل الالهية الواجب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض
 ع عارضة هي فصلة عارضة او افة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر لصيده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه
 بيت الفارضة معارضة لان كل واحد من الدينين كذا الفارضة وجه بمقتضى عن اثبات الحكم وسمي السحاب عارضا للنفذ
 من شفاعته ومقتضى الامور التي لو ما تفرقت في نفس الاحكام عوارض لمضها الاحكام التي تتعلق بالالهية الواجب والالهية
 دا عن القيوت ولما لم يذكر شيئا من ذلك في قوله والكله ليدل على انها في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الاحكام
 عالم يذكر لكل والارضا والاشجوة القرية الى القنار في العوارض وان تغيير بعضها بعض الاحكام لدخولها في المضر
 ن ذلك المضر ذكر المها كذا قيل وادوية المحزون والاشهاد فانها من الامراض وقد ذكرها على الانفراد حسب
 بانها وان دخلت في المرض لكنها احصاها باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافروها بالذكر سيما وهي ما ثبتت من
 لها من شدة بدول اختيار العبد فيه ولهذا السبب الى السهاد فان مالا اختيار للعبد فيه ينسب الى السهاد على معنى ان خارج
 لدرج العبد تازل من السهاد ولا ينسب هو ما كان لاختيار العبد فيه دخل وقدم السهاد على المكتسب ذكره لانه ظهر
 عارضة ثم روجه من اختيار العبد اذا شئت تغيير في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغير في العوارض مع ان الالهية
 ما يتخذ كل انسان لان الانسان قد يكون من غير اختياره كما هو في الامور العارضة فانها عارضة كذا في المشيئة

تقدم بغيره لان ما فيه الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا كان الصغر امر عارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولما
جعل الجمل من العوارض مع ان كان امر صلي قال الله تعالى والمد اخر حكم من يطون امهاتكم لا تطون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
فثبت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للصغر اختيار لان العبد قادر على ان لا يتحصل له علم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة
عليه بمنزلة اختيار الجمل وكسب اختيار القمار وبذلك اختلف الرقي حيث لم يجبه من العوارض المكتسبة وان كان العبد متكلما من ازالة في الاصل
بواسطة الاسلام لانه ثبت خبرا على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجرة بل هي مثبت جبر الكفر والزنا والقذف والسرقة ولجبر ثابت
لا يمكن العبد من ازالة فكان من العوارض السعادية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السعادية والجمل في تعداد العوارض المكتسبة
لانها اثبتان في اول احوال الادنى وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السعادية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
الجنون فقدم بيان الجنون ليكنه الحق الصغر قوله واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو الحسن لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد
الوقوف على حقيقة العقل ومحل افعاله فاعقل معنى يمكن الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على حواشي الامور فيميز
بين الخير والشر ومحل الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله المباحث للانسان على افعال متضادة لتلك الافعال
من غير ضعف في حلة اطرافه وقصور في سائر اعضائه ليس جونا ثم انه من اسباب الجبر فيما يتوقف حرمه على العقل نظر الجنون كالعباد
والدقيق فانها من اسباب الجبر نظر للصغير والمولى والجبر عن الاقوال ممكن لان اعتبارا في الشرع بالعقل والشرع فبذلك لا يمكن
اعتبارا في الشرع فافهم ذلك ليقصد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجادة المولى فكان المراد من الجبر فيما اخرجنا من الاعتبار
من الاصل وتسمية الجبر احدها لوسعي بخلاف الجبر في اقوال العبد والجبر لانهما صادرة عن عقدين جبر ان لا يتبرر ولكنها لم تعتبر في الجبر
والجبر فيكون المطلق الجبر فيها لطريق الحقيقة فاما الافعال فانما توجد جبر لا مرد لها فلا يتصور الجبر فيها شرعا فذلك الجبر هو
بعض الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون وليسقط به ما كان ضررا فيحصل السقوط
اخره به مما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب المديونية والارث ونفقة الاقارب فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالعباد واما الذي يحتمل السقوط مثل الخصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وانه ليسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن الجنون اذا وجد بشرطه وهو الاستعداد على المنية وكذا الحدود
والكفارات لانها تسقط بشبهات واعذار فتسقط بالجنون المنه على العقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والمنية والاداء
اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق العبيد لانها من المضار المحفظة قوله واذا استدلى اخره كان
القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اعلميا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمه الله
لان المنة الاداء تنفوت بزوال العقل وبدون الالبية لا تقيمت الموجب بخلاف الاعفاء فانه لا ينافي العقل ولا يزيل بوجوه
من استحال له العقل كالنوم فكان للعقل ثباتا كما كان كمن جبر عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بل لا يعدم الا
حلا وانا التلثة اسحقوا فيه اذا قل بان زال قبل الاستعداد فخلوه ساقط الاعتبار واحقوه بالنوم والاعفاء وذلك لان الجبر
من العوارض كالاعفاء والنوم وقد ايجز الحق النوم والاعفاء بالعدم في حق كل عبادة لا يردى ايجابها الى الجبر
المكلف لعبادة والاعفاء وجعل كانهما لم يوجد اصلان في حق ايجاب العقاب وان العبادات كانت واجبة فثبت من غير

فیلم یجبون الموصوف بكونه عارضا بها جامع ان كل واحد عنده عارض زال قبل الامداد الا يبرى ان الشرح الحق العارض بالعدم
 في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام وانعم عليه او جن ولم يتنبه ولم يفتق الا بعد غروب الشمس لصح صومهم
 ان الامسكاك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر
 جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود في
 حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيح ان الشرح الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرر حيث حكم
 بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاعمال ونحن في حق الوجوب احتقنا العارض بالعدم بعد زواله وعلينا السبب الموجود في تلك الحالة
 مقبدر في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجنبون بان امتد نقصان لزوم القضاء صوبوا
 الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اى لم يزد من فعل الحرج في القضاء ونعدم الوجوب
 ايضا لان عدم الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا تاديه الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا عذر ذلك لم يكن في الوجوب
 فائدة وهذا القياس والاستحسان في الجنبون العارض بان بلغ حاقلا ثم جن ثانيا بان باخلاف بين اصحابنا فاما الجنبون الاصل
 بان بلغ مجنوناً فمثل الصبا عند بحينة رحمه الله حتى لو افاق قبل السلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنوناً او قبل تمام يوم
 وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والقضاء ما فات من الصلوات عتده وعند محمد وهو ظاهر الرواية
 هو منسبة الجنبون العارض وتبيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنبون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان العارض
 لانه فيما قلناه من قبول الكمال ببقية له على ما خلق عليه من النصف الاصل في مكان امر اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزم حقوق
 مستحق على الحاصل فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاضمار واستيفاء كل منها القوة فكان مقتضاها على الحاصل الكمال
 بلحوق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بيننا في الحكم ان الجنبون الحاصل
 قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله من امر عرض على اصل النقصان نقصان حصل عليه ما
 فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله بعد الاستدراك اذا علم ان الاستدراك في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثر
 الواقعة في البحر لان الجنبون اذا استدركوا ان يكون ايجابا بالعبادة مع سوتها في الحجج لانه لا يمكنه اداء العبادات مع
 الجنبون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنبون اجبت واجبات حال الجنبون وحال الافاقة في وقت واحد
 فيخرج في ادائها اكثر مما لم يكن اكثر نهائية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان
 وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت تصغير نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فجد الاستدراك في الصوم بان يستوعب
 الجنبون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جوف من الشهر ليل او نهارا يجب على القضاء وهو ظاهر للمروءة
 وذكر في الكامل نقلا عن شمس الأئمة الامام في انه لو كان في رمضان فاصبح مجنوناً واستوعب الجنبون باقى الشهر
 لا يجب عليه القضاء وهو صحيح لان الليل لا يصح فيه وكان الجنبون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنوناً
 ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لم يمس القضاء ولو افاق بعدة فمعلقوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم
 لا يفتي فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجوب احدى امانا مشروطا ودخول الصلوات في حد التكرار

تأكيد الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجس وانما يصار الى المولد باليد المبرودة والموكدة على الاصل وفي باب الصوم
يزداد الموكدة على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى مالم يفيض احد عشر شهرا فيزداد وجعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم
عليه زيادة المرفق على المرة الواحدة في الصوم فانما شرعت لتأكيد المرفق مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع
شرطا لاستيعاب الصلوة بل ليقضي المرفق على الزائدة بسنة وسن والنوافل وان كثر لا يماثل المرفق فلا يرد لقضا لان
المطلوب نفس المثلثة بين التبع والاصل وقد حصل مجلات ونحن فيه لان الزائدة بشرط كمال اصل فلم يحكم ان يكون مثالا وان كان
ان الصوم وظيفة سنة لا وظيفة الشهر وان كان اذ اراه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان
اذا دنا في بعض المراتب وانما كان رمضان الى رمضان كفاية لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة
صيام الدهر كما ورد في الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجوده من الشوال
فكان الخمس كالشهر يتكرر وقته ويتأكد لكثرة به فلا حاجة الى اعتباره بذكر حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وهو
في الصلوة على ما سطره قوله في الصلوة ان يزيد الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فيها يحصل بها تكرار فاشترط
وخل وقت نفس التكرار الصلوة في هذا التكرار بان يصير الصلوة سبعا لان التكرار تحقيق به واعتبر ابو حنيفة في الصلوة
وقت الصلوة في هذا التكرار فاجتهد الزيادة على يوم وليلة باعتبار السبعا حاشا الى التكرار لفظا الكتاب وفائدة الاختلاف
نظر فيها اذ اجتمع المصلح لنفس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل وقت العصر عند محمد رحمه الله تعالى
عليها قضاء لان الصلوة لم يجر منها فلم يدخل الواجب في هذا التكرار حقيقة وعندنا لا قضاء عليه لان وقت الصلوة
وهو اليوم والليلة قد دخل في هذا التكرار حقيقة وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام مقام الواجب الذي هو سببه
ليس على المكلف استيعاب الواجب عند قبل صيرورة تكرار كما اقيم السفر مقام الشقة وفي الزكوة التي الاستداده في حق
الزكوة ان يستقر في ذلك المحل عند محمد رحمه الله وهو رواية ابن مسعود عنه ورواية الحسن عن عبيدة بن المبرك عن ابي بكر
في الثاني قال حدثنا الامامة ابو اليسر عن ابيه الصبح لان الزكوة يدخل في هذا التكرار بدخول استند الثانية ورد في مقام من
ابن يوسف ان استداده في حق الزكوة باكثر سنة ونصف سنة طعن بالاقول لان كل وقتا المحل الا انه مدخل جدا لظهورنا
باكثر محول عملا بالتفسير التخفيف فان اعتبار اكثر سنة ليس رخص على الكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب
من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ليس من اعتبار حقيقة واذا زال الجنون قبل الحمد الذي ذكرناه في
كل عبادة وهو ما كان على الاختلاف المذكورين الى يوسف ومحمد على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبناء في حق الزكوة فما
اذا بلغ الصبي جنونا وهو ما كان لخصاب نزال جنونا بعد مضي سنة شهر ثم انحول من وقت البلوغ وهو من وجب عليه الزكوة عند محمد
لانه لا يفرق بين الاصل والعارض ولا يجب عند ابي يوسف بل سبعا لظهورنا لان وقت الاقامة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الا
عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد سنة شهر يجب عليه الزكوة عند تمام انحول بالاعطى لانه زوال قبل الاستداده
اكل على زوال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان عارضيا لوجود الزوال قبل الاستداده
ولسواء كان الاصل والعارض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الاستداده ولو كان حسنا لا يجب غير مثل

الاجاب

الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لا لبوبه او لاحد مما
 واما ان شيئا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثبت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مؤمنا تبعا لا لبوبه لان انصرف الضار والكان غير ثابت في
 حقه ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برودة بعد حقيقة من الابوين واذا ثبت في حقه ثبوت في حقه ايضا لانه تبع لهما في
 الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الامالة لعدم تصور ركنية منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد الوالد والولد والاب والابن
 التبعية في الاسلام لا وجه له جله مسلما بطريق الامالة فلو لم يحكم برودة الوالد لوجب ان تصور ركنية منه وهو فاسد فليزيم القول بثبوت الردة في حقه
 ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ خبونا والولد مسلمان فارتد او لخطابه بدار تحريم فان خطابه بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت
 الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام لان اسلامه مستغنا باحد الابوين وبالدرا فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام
 لانه خلف عن الابوين ولو ادر ك عا طامسا مسلما والولد مسلمان ثم من فارتد او لخطابه بدار الحرب لم يصير تبعا له في الردة لانه جبارا احصا في
 الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو قاتل ثم جن لم تبع البوبه لانه صار احصا في الايمان بتقريره لكنه ممنوع بالاعتقاد
 والاعتقاد ان علم بعدم ذلك بالاسباب التي اقترنت بفقن مسلمانا في كل حال اجماع قوله واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون والسقط
 عن الصغير السقط عن الجنون ولم يصح ايمانه ولا التكليف به لوجبه لانه اى الصغر الصغير راجع الى مدلول الصغير عدم العقل والتمييز كالجنون فان
 معنى علم جميع المحرمات به يعرف باحتياج الميذ من الخافع والمضار التي تعلو بها نقا واركبه الله تعالى في طباها والعقل تختص بالانسان
 به يدرك عواقب الامور ويتقن الاشياء وقد عدم الصغير كليها في اول احواله فكان مثل الجنون بل اذني حاله لانه قد يكون للجنون
 تمييز وان لم يكن له عقل وهو عدم الامرين والامور العقل اى تسمى الصبي عن اولى درجات الصغير الى اولى درجات البلوغ وهو تسمى من اقل العقل
 نقا صاحب خبر اى نوحا من ابيه الا وان كان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحيث لك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصحاب
 من الامنية لانه ناقص العقل بعد القادر الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى هذا العذر لا يحتمل السقوط عن المانع من
 حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ونحو هذه الكفارات فانما يحتمل السقوط باعذار يحتمل النسي في القسمات يثبت
 باسباب جلية مثل الوقت والمال والبسب فيحرران لم يسقط بهذا العذر الذي هو راس الماخذ وان لا يحتمل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي
 لعدم الخطأ لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض واسم لا يحتمل السقوط لانه تعالى له والكم منه عن تمييز
 والاعتدال فكان وجوب التوحيد والحداد والاداء العذر حقيقي او تقديرى مع بقا الوجوب كما لا يذ
 في الاداء الصلوة بعد حقيقى او تقديرى كالنوم وفقد الطهارة مع بقا الوجوب فلا حرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا انقلا على
 ما صرح به قوله لوجه الامر اى الامر الكلى باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العمدة اى يسقط عنه حمله ما يحتمل العفو
 والمراعاة العمدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخاة وقيل العمدة ما حصل بالعهد الماضى وهو الوجوب واسم لما حصل من العرف
 ويصح منه قوله اى من الصبي بان يباشر نفسه للصبي بان يباشر غيره لاجله لا لعمدة فيه اى لا ضرر فيه لقبول البتة ونحوه مما هو يقع محض
 لان الصبا من اسباب لرحمة طبع فان كل طبع سليم يسيل الى الرحمة على الصغار وشرع القول عليه لسلام من لم يرجع صغيرا ولم يوقر
 كبيرنا فليس من اجل سبب العفو اى عن كل عمة يحتمل العفو اى جعل الصبا اسبابا لا سقاطا كل تبعه وضمان يحتمل السقوط عن البالغ لوجوب
 واخره من الردة فانها لا يحتمل العفو ومن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصلحة المستحق وتعلق بقا شيئا فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يفتش في حق البالغ لعذره ولذا اى ولان الصبا سبب العفو عن كل عذرة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الإرث
بسبب القتل حتى لو قتل مؤدنه عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط لعذرا الصبا او يحتمل
كان المورث مات حيا فحقت الفدية وذلك الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لغرض معنى الجناية في فعله بخلاف الدية
فما نحتاج بعصمة المحل وميراثه لوجوبها عليه او الصبا لا يفتي عصمة المحل ولا يلزم عليه اى على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل
حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعاذر بالثدا او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قرينة لان الرق ينال في اليمة الارث
لان اليمة باليمة الملك اذ لو راثه خلافة الملك والرق ينال في الملك لا سببية ولان تورث الرقيق عن قرينه لقدرته الا يجنب
من الاجنب حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهل الملك يثبت الملك ابتداء لولاه وذلك باطلا ولان الحق بالاموال ليست باهل الارث
فذلك الكفر اى كالفريق الكفر في اى ينافى الارث لان الكفر ينال في اليمة الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث مبنى على الولاية الماترى الى قوله عز وجل اخبار عن زكريا عليه السلام فمبلى من ذلك ولما
يرثى فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية كما ذكر الشيخ الاسلام في شرح التوقيم والعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم
سببية وهو الولاية كما في الكفر وعدم اليمة اى اليمة المستحق او عدم اليمة كحق الشخص كما في الرق لا يعذر اى عقوبة ولا يفتن
بسبب الصبا الا يرى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يفتد ذلك عقوبة وكذلك هذا ثم
الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في هامشه الكتاب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص باليتم لغيره
بما ذكره في رواية اوه لا فلهذا كانت الولاية من مشروط اليمة كالمهرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لما يترشح بكفره
عن اليمة للارث سلفا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون اليمة بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
اصلا فلم يكن اهل الميراث بوجبه جعل الكفر مزيل للسبب والرق مزيل اليمة فلهذا يكون الاتصال باليتم مع الولاية
سببا فثبت ان الولاية يفتى بسببية قوله ولما العتة بعد البلوغ فلذا العتة آفة توجب خلافا في العقل فيصير صاحبها مخطئا الكلام في شبهة
بعض كلامه كلام العقل وبعض كلامه كلام المجازين وكذا سائر امور فكلما ان الحقون شبهة اول احوال الصبا اى عدم العقل
يشبه العتة احوال الصبا اى وجود اصل العقل مع تمكن العقل فيه فكلما الحق الحقون باول احوال الصبا اى عدم العقل فيصير صاحبها مخطئا الكلام في شبهة
احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان اليمة لا يمنع صحة القول والعقل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصير صاحبها مخطئا الكلام في شبهة
ولو كلف في بيع مال غيره وطلاق تنكوحه وغيره واعتناق عبده وغيره وبيع منه قبول اليمة كما يصح لانه اى العتة يمنع العتة عما
ما يوجب الرأى من شيء فيه ومضرة كالصبا فلا يلا ليا لعتوه في الوكالة بالبيع والشراء فيقتد الثمن بتسليم البيع ولا يرد عليه ما يجب
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراه لنفسه ولا اعطائه عبده لنفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العتة والكفر ولما ذكر ان العتة ساقطة عن الصبي والعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما
يسمى ملك الصبي والعتوه من الاعمال عليها فانه من العتة وقد ثبت في حقها فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يملك
من الاموال فليس لعبدة اى ليس لعتن العتة النفقة عنها لان المنفى عنها عتة يحتمل العتوة في الشرع و ضمان
السلطان لا يحتمل العتوة حاله حق العتد ولان العتة اذا استقلت في حقوق العباد يراى بها ما يلزم بالعقود

في أغلب الاستعمال وهو المراد بها ضمان المستملك ليس من هذا القبيل فلا يكون عمدة لكنه أي الضمان شرع جبر لما استملك من
المحل المضمون ولهذا قدر بالمثل وكون المستملك ميسر معذور أو معتقدا أي بالقاب معقودا لاينا في عصمة المحل لا تخافا بنية الجارية العبد
النسب لتعلق بقائه وقوام مصالحه وبالعصبة والمعتة لا تؤول حاجته اليه عنده في معصوما فيجب الضمان على المستملك ولا يمنع بعده
ايقنا المعتة بخلاف حقوق امرئ فاسنا يجب لطريق الابتداء فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف لحقوق
الواجب العقود لا ضمانا وجبت بالعقل وقد خرج كلامها من الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق
حقها قوله عيوض عنه أي من المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات
كما في حق الصبي وهو اعتبار عاقبة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقدير ان حكم المعتة حكم الصبي لا في حق العبادات
فانما تسقطه الوجوب امتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لا في وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
شيرة الى هذا القول ان بعض اصحابنا يرون ان المعتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرء حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
فلهذا ابل المعتة نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقق
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه العقل في سقوط الخطاب الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في سقوط
بان صا ربحونا لا لا الثابت في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط من
المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وموان لا يؤول الى تكليف باليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط
من الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو يقي المخرج عنه نظرا له وحرمة عليه ويولى عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما
على الصبي لان بثوث الولاية من باب النظر ونقصان العقل بظنة النظر والحرمة لانه دليل على المجز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا يثبت له قدرته المقررة على غيره لانه عاجز ولما جع الشرح بين اول احوال الصبا والمجنون بين آخر احواله والمعتة ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق المجنون والصغير لا لفرق بين المجنون والصغير والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي لان هذا العوارض أي المجنون غير محدود وليس لزواله وقت معين فخطره قليل اذا سلمت امرأة المجنون
على امية وامته الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغير محدود وفوجب تأخير العرض
الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النضر في ابنة الصغير الذي لا يعقل امرأة نضرية واسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للكنكح باسلامه مثله في التجهيل تفويتا وليس في
ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي اوانه محدود على ذلك اجري الله تعالى العادة فكان للتأخير اول فاذا غل
عرض عليه القاضي الاسلام فان اعظم والافرق بينهما وانما مع العرض وان كان الصبي لا يطلب باسلامه لان الخطاب انما يسقط عنه فيما سبق
العدون حق العباد ووجوب العرض هنا لمحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا
الا بانه منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله ولما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في
اسلام امرأة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي

العاقل نفس على صحتها اسلامه في محقق التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح بعدم العقل لم يقيد العرض عليه فوجب العرض على وليه
وفد المظلم من المرأة بقدر الاسكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احتراز عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون فان
في وجوب العرض في الحال قد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وولي وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه
فحصل ما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال وفيلزم ما في ان الواجب في حق العرض على وليه
وفي حقما العرض على نفسه ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي
لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذلك قيل النسيان
يعتبر الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الخطأ وقيل هو عبارة عن الجهل الطامس ويطلق الطامسين المتغيرين بالنوم والاعطاش
وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع طمسه بامور كثيرة لا بآفة واحدة بل بآفة من النائم والمعنى عليه فانها
خرج بالنوم والاعطاش ان يكونا اعمامين باشيا كانا يعلمتا قبل النوم والاعطاش ببقوله لا بآفة من المجنون فانه جهل بما كان
يعلمه الانسان قبله مع كونه ذا كرامات كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للنسيان مانعة عن الطبع ما يرد من الذكر فيها
وقيل هو امر يسهل الاحتياج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيان من نفسه كما يعلم المجموع والعطش ثم انه لا ينس في
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لا لئلا يكل بالالبية واسباب الحقوق على الناس لا تؤدي الى ايقاعه في المحرمات والوجوب
به اذا الانسان لا ينسى عبادات ستوائية تدخل فيه من الكرامات والاعطاش كالنوم لكنه اى النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق
صاحب الشرع بحيث يلزمه وارا بالملزمة ان لا يخلق الطامة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع
لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلتها
من غير عادة والتسوية في الذبيحة اى ومثل نسيان التسوية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خروفا وبهية تنفور الطبع
عنه ويتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسوية في تلك الحالة اشتغال طبعه بالخوف
جعل خبر لكن اى جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فحصل كان المفطر لم يوجد في الصوم وجعل كل التسوية
قد وجدت في حق الذبيحة وانما جعل التسوية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجوده لا لعل وحده عدلها الحرمة وهما من حقوق
الله تعالى عز وجل لانه اى النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض كبره وشيئ منع الله تعالى وانما قيل احتياط العبد عند الكلية
في صلح سبب للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو لوجه حتى او ابلغ مال النسيان ناسيا يجب عليه ضمانه
لان حقوق العباد محترمة كما هي بانه لا لا يتلا لانه ليس للعبد على العبد حق الا بطلان حقه في نفسه وهي محترمة فيستحق حقوقا يتعلو
بها قوامها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يتنص به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلا لانه
جل جلاله غنى عن العالمين وله ان يتلوه مباداة بالثبات كان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلا لهم مع فناء عن افعالهم
وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله يغنى عن العالمين والابتداء لا يتحقق مع العجز عن عدم
العلم فيجوز جعل النسيان عند راسه بعض الحقوق اذ دل الدليل عليه قوله ولما اى فلان النسيان انما
جعل عندنا قلنا ان سلام الناس لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على من انما القعدة الاخرة لم يعقل

الصلوة لان العقدة محل السلام وليس للنصلي بنية تذكره انما العقدة الاولى اعم الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم
 فيجعل عذر السكوت في غير حالة العقدة الكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيها غير غالب لان بنية المصلي تذكره
 له مانعة عن النسيان اذ انظر الدنيا فكان وقوعه فيه لغفلة وتقصير فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المخصوص عليه قوله وانما
 هذه النوم فطرة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الطاهرة والباطنة عن العمل بغير مشيئة واستعمال العقل
 مع قيامه فيحجز العبد به عند ادراكه الحق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منخرقة في الدماغ الروح
 النفساني من المريان في الاعضاء مع قيامه فيحجز العبد به وقوله فخرج عن كذا المنيح تنجيد النوم اذا لاغما وسجود داخل فيه لكنه بيان
 اثر النوم وقوله فوجب تأخير الخطاب للملأ وانتهى قوله فخرج من استعمال القدرة والام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
 عجزا عن كذا كان حكمة تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالاعتناء واحتمال خلفه وهو القصد على
 تقدير عدم الاعتناء وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى آخر القدرة لان يطول
 زمان الوجوب فينبغي ان يسقط فعله للخروج والنوم لا يمتد عاذا بحيث يخرج العبد في قضاء ما يقوته فسر حال نوم لانه لا يستد ليلا
 ونهارا جادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يحل بالالبسة وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما ثاب في النوم
 لاختياره صلا لانه بالتمييز لم يبق للنائم تميز بطلت عباراته فيما ينفي على الاختيار مثل الطلاق والعاق والاسلام والردة والبيع والرشا
 صار كلاس لعدم التميز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتحقق الى اخره اذا اقر المصلي في صلوة قائما وهو نائم
 لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقياسه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها لا من
 اختيار واما المقعدة الاخيرة فلان نص فيها من محذور جهل وقيل انما تقتض من الفرائض لانه ليست بركن وان كانت من
 جملة الفروض وطرقت بين الركن وبين الفرض وركن الشئ ما يفسر به ذلك الشئ وتفسير الصلوة لا يقع بالعمدة وانما يقع بالقيام
 والركعة والركوع والسجود ولذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد بحيث في عيینه ولو كانت العقدة من جملة الاماكن
 لتوقع الحث عليه فان الحث في العيّن لا يتحقق الا بوجود ذلك الشئ وبناء على الاستراحة فيها انما هو فيجوز ان
 يحتسب من الفرض بخلاف سائر الاحمال فان بناها على المشقة فلا يتأذى في حالة النوم وذكر في النية اذا نام في المقعد
 كما فعله ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوة وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشئ جعل النائم
 كما يستيقظ في حق الصلوة كذا في الزخيرة واذا تكلم النائم في صلوة لم تقصد صلوة لانه ليس بكلام بصدوره ممن لا تميز له وهو
 مختار الشئ الا انه لا سلام وذكر في المعنى وقاوى قاضيان والمحال صلاته والصلوة تنوب عن غير ذلك لان في النوادر اذا تكلم
 في الصلوة وهو نائم تنوب صلوة هو المختار فاما اذا التقطت النائم في صلوة فلا روية فيها من محذور ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكوفي تنوب صلوة
 ويكون عذر لانه قد ثبت بالنص ان التقية في صلوة ذات ركوع وسجود حدثت وقد وجدت ولا فرق في الاماكن من النوم واليقظة الا ان في النوم لا يكون
 لو انزل بشهوة في اليقظة وتنوب صلوة لان النائم في الصلوة كالمتيقظ وبهذا الغد طاعة المتأخرين احتياطا كذا في المعنى وعن
 شاذ بن اوس عن ابي حنيفة انما يكون حدثا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضأ ويصلي على صلوة بعد الاعتناء لان عشاء الصلوة
 بالقيمة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لغوات الاختيار اما تحقيق الحديث فلا يقتضي الى الاختيار فلا يمنع بالنوم فكا

القيمة في هذه الحالة مدتها وما بمنزلة الراف فلا تقصد الصلوة وقيل تقصد صلوة ولا تكون مدتها وما هو المذكور في عامة
منسوخ الفتاوى لأن فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القيمة والنوم كالليقظة في حق الكلام عند الأكثر كما قلنا وما
كونها مدتها باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم إلا ترى ان القيمة الصبي في الصلوة لا يكون مدتها الزوال معنى الجنابة
من فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام جميعا امدانها لا تكون مدتها الزوال معنى الجنابة منها بالنوم ولا تقصد الصلوة ايضا
لان النوم يبطل حكم الكلام فبتين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالسائل الثلاث دون الأخيرة وحده اقول له والافعال
كذلك لا غنى فتوريزيل القوي ويعجز به والعقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا في شرح الشيخ ابو المعين رح وكانه واما دفتورا
فغير طبعي والادخل النوم فيه ويحتمل ان الاجتزاع منه يحصل بقوليزيل القوي لا يخل بالابلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
لا يوجب عدم العقل فيبقى الابلية بمقايه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار ووجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تأخير
الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغما أشد من
النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اميلة اي طبيعة بحيث لا يخلو الانسان عنه في
حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل كونه عارضا وان تحققة العارضة فيه باعتبار انه لا يد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة
ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها وتكمن ان الله بالتبينة وهذا اي الاغما عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة
حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية بنا في القوة اصلا لما بينا انه عرض فزيل الفتوى ولهذا لا يمكن ان البلية يخل احد بخلات
النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه أشد من النوم كان الاغما مدتها في كل الاحوال مضطجعا كان
او قاعدا او قائما او ساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه لا يوجب ستره فالمفاضل الا اذا غلب
فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون مدتها ومنع اي الاغما البنا قليلا كان الاغما واكثر مضطجعا كان المعنى هلا في غير مضطجعا
من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البقاء ولانه فوق الحد
في المنع من الصلوة لانه منع كونه مدتها في جميع الاحوال محل بالعقل وكل واحد منهما كذا في المنع من الاداء لانه مقتضى كل واحد
منهما كذا في بعض الفتاوى بطلان النوم لانه لا يخل بالنوم لانه لا يخل بالنوم لانه لا يخل بالنوم لانه لا يخل بالنوم لانه لا يخل بالنوم
في فتاوى قاضي خان اذا الغس في الصلوة من غير تعذر قال نائما حتى اصطحب فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم يقد
صلوة لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويصلي وقيل لا تقصد صلوة ولا يتنقض طهارته كما لو نام في السجود قاعدا او قائما مضطجعا
بعضهم ينقض وضوءه ويطلعت صلوة بلا خلاف واعتبر امتداد الاغما استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا
تمت ولم يعتبر اعتدال النوم في شيء وصلا وكان للقياس ان لا يسقط بطلانها بشئ وان طال كما ذهب اليه بشيخ غياث الدين
يزيل العقل ولكنه يوجب خلافا في القدرة الاصليه فيؤثر في تأخير الاداء دون سقوط القيمة كالنوم لما ان الفرق بين الاغما
بأنه يقصر وقد يطول مادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبره باليقصر مادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبره بالاطول
مادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يتردد على يوم وليمة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداؤه باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضائ لان وجوب القضاء يقتضي على وجوب الاداء وفرق بين النوم والاعمال فان النوم من اختياره سبحانه وانما لو كان نكسنا
بحديث على رضي الله عنه ثمانية اعشى عليه اربع صلوات فقصاين وعلاين ياسرا غمى عليه يوما وليله فقصى الصلوات فقصاين بن عمر رضي
الله عنه غمى عليه اكثر من يوم وليله فلم يقض الصلوات فقصاين ان استداؤه في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يعتبر استداؤه وهو معنى قوله خاصة حتى لو غمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيته يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاعمال ووجوب القضاء يقتضي عليه
وقلنا لان الاعمال عندنا في تأخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الالبته او بالخروج ولا تزول الالبته بل لما
بيننا ولا يتحقق بالخروج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكتر وجوده واستداؤه في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب
وجودة الانسان بغيره ومنها لا يتحقق الاندرة فلا يمنع لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداؤه غير نادريه وجب حرجا فيجب اعتبار
قوله واما الرق فكله الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف الفسج وسنة رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن ضعف حكمي يثبت للشخص به لقبول ملك القبر عليه فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات وانه
بالحكمي عن المحس فان العبد ربما يكون اقوى من الحر سالان الرق لا يوجب خلافا في سلامة البيعة طاهر او باطلا لكنه وان تولى
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضائر والولاية والتزوج والكلية المال وغيره او لا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقا حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان ترق فانهم نافذة وانكتمت محمته وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واما حكم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة اليما حتى صار واعرضه التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الا بالحرز بناء على دياتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام
في حقهم شرعا اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابنه بثبوت فان الكفار لما استكفوا عبادة الله عز وجل وصبروا
انفسهم لمحقه بالجمادات حيث لم يشفقوا بعبقوهم وسعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جل
هم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبدة معبودة والخلقهم باليهاتم في التملك والابتدال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع ملكا من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يؤخذ منه ما يستحق به الجزاء وهو كما اخرج
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى المسلم
ارض بالخراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للمامر اي الذي نصب الامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة
للبلدية اي منصوب بالانجيد يعترض عليه وسنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم اي عرضا لها فتبدلوه بكثرة الخلق
به فاعني منها ان الانسان بسبب الرق يصير عرضا ومنصوبا للملك والابتدال اي الاستدال قوله وهو وصف لا يملك
التجزئي اصله الجزاء والعرضة لكن الفقهاء كمنوا العمة بتحقيقها كما هو في حق الجزاء في المصنفات فصار تجزوا بالواد ثم
قلها الواو لو قومه بالانجيد فقالوا التجزئي ومثله توضع والتوضي اي الرق لا يملك التجزئي غير تاور والاد قال محمد بن سلتة

من مشائخنا انه يحمل التجزى فهو تاحى لفتح الامام بكرة وراى الصواب في ان يسترى المصافىم ونفذ ذلك سنة والاصح انه لا تجزى لان سببه وهو القهر لا تجزى اذا لا يتصور قهر نصف الشخص شاعادون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط والامانة الكفر وهو لا تجزى ولانه شرع عقوبة جزاء ولا يتصور اي حجاب العقوبة على النصف مشاعادون النصف وهو الحاصل ان المحل لا تجزى في قبول هذا الوصف كما تجزى في المصافىم بالعلم والجمل وكما ان المرأة لا تجزى في المصافىم بالحمل والحرية والمراد من التجزى وهو ان يما نحن بعده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق وهو العتق او الاعتاق او الملك والنصف لا يقبل التجزى او لا يقبل فافهم ثم استدلى على ان ما ذكره هو مذنب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمد ذكرها في اخر دعوى الجاسع من غير خلاف فدل انه مذنب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له في النصف حتى لو انضم اليه ثلث لم يجعل بمنزلة تهر او احد في الشهادة كما جعل المراتل بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والميراث والكلج والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو عند الرق لا يقبل التجزى باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة ملكية يصير الشخص به ابدا للمالكية والشهادة هو الولاية ونظم بها عن يد المستولى حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع وبعضهم ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو العتق المطلق للتصرف بالحاجز للغير عنه لا تجزى ثبوتها وزوالها اجمع الكل عليه فان الرجل لوبيع عبده من ايمين يجوز بالايجاع وثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو ببيع نصف عبده يملك في النصف الاخر بالايجاع وينزل عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزى وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزى الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله الاعتاق لا تجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اى لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرت فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار الاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الاعتاق وهو العتق تجزى لم يكن الفعل وهو الاعتاق تجزى ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطلاق لما لم يكن تجزى لم يكن التطلاق الذي هو الفعل مستجزيا ولا وجب للقول يتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبده لا يعتق الكل ولكن يبيد الملك الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية والله لا يرد الى الرق بالتجربة بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقله يحمل الفسخ وهو الكفاية والسبب هنا ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يصير متقيا خارج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيجوز في المحل لا البيع وذلك لان نغو وتصرف المكاتب بملكه وهو ملك للمالكية دون الرق لانه اسم لضعف شرعية مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرسته الكفر حقه على الخلق فيكون جزاءه حقه له لحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقرار الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

كتبت بالحيوة فاسما شرط للمالك فبوتوا بقاءه وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان العتق
 منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مملوك يتجزى كالشواب الا انه ازالة الى العبد والعبد
 لا يملك نفسه كان استقامت للمالية واستقامت يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله استقاما واحتقاقا بواسطة
 ازالة المالية على سبيل ان اذ اتم ازالة الملك بطريق الاستقامة بعقبه العتق لا يمكن ان يكون فصل الزيد لا يقي الرق كالقائل
 فعله لا يجل الزوج وانما يجل لعينه ثم تزوج الزوج ينقض البتة فيكون فعله تمكينا او كثر القرب يكون اعتمادا بواسطة الملك
 لا بد من الوساطة فلهذا سمي قوله الاعناق ازالة الملك وهو يتجزى الى آخره قوله وصار ذلك اى استقام
 الملك الذى هو يتجزى لثبوت العتق الذى هو غير يتجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لا بابه الصلوة فانه يتجزى
 حتى كان فاسما لبعض الاعضاء متطهرا ومنه لا يحدث من ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التى هى غير متجزية اذ لا
 على توقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التى هى غير متجزية
 كان سوا قع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف بثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منها لان العبد استحق بازالة
 الملك من البعض حق العتق لان ازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدرة لان الاعناق اقوى من التبريد والاستيلاء
 ولما استحق العتق للحال ولم يحمل النقص وجب بكملية من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتب من حر وعبد ولان في الكتابة
 تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذى لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار
 فالجاء فصل ان الاعناق عند ما اثبات العتق قصدوا ازالة الملك منها واشتاتة بازالة الرق الذى هو ضده وبما
 لا يتجزى ان فلا يتجزى الاعناق واذا لم يتجزى كان اثباته في بعض الحمل اثباتا في الكل كتطبيق نصف المرأة وايقاع نصف تطلقه
 وعنده الاعناق ازالة الملك قصدوا وثبوت العتق منها لا ازالة لان المرأة انما تصرف فيما هو حق لا فيها هو حق غيره
 وحقه في الملك وهو يتجزى فكان الاعناق الذى هو استقامت تجزى بقوله وهذا الرق الذى نحن في بيان احكامه وكان احقر
 بلغظ الاشارة من النكاح فانه ليسى رقا ولا يمنع مالكية المال نياني مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه
 المولى بقيام المملوكة بالاعين مملوكة من حيث المالية لاس حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان مالكية تعنى من القدرة
 والمملوكة تعنى عن العجز وما شتاقيان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
 مالك للمال من حيث انه مولى لاس حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بالكلية من حيث انه مولى لم يلزم منه ان يكون
 للمال مال للمال وذلك لا يجوز لان المالك متبذل للمال والمال متبذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية
 وليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباته كذا في بعض الشروع ولا يخلو اعم وبما قالوا في ان تيسر في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي
 ان لا يفتى بالرق ابية ملك التصرف كالمعتق ابية ملك للمال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا
 في نفسه جاد متروجا وقد فاته له ابية هذا التصرف وكان ناتيا من المولى حتى باشره بامرء ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف في ذمته
 حتى ان المولى لا يملك الشرا ثم يجب في ذمته عبده ابتداء فيقضى له ابية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصير مملوكا تصرفا عليه في الاقرار
 بالحدود والقصاص يبقى مال كذا في التصرف كذا في ما دون البسوط واذا ثبت ان الرق يطل مالكية المال لا يثبت الاحكام البتة

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسييرى وان اذن لما المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك
 كالاعتاق وقال مالك مع يجوز انما التسييرى لان ملك المستعبد ثابت بالنكاح اقوى مما ثبت بالشراء والجواب ما بينا ان نسبة وهو ملك
 الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم ابلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاتر لاذن المولى في اثبات الابلية انما يثبت في مسقط حقه عند قيام
 ابلية العبد والسيرة المستمرة التي بواستها يتبين واحد على الاخر فعليه من السير وهو النكاح يقلل ثمرات جارية وتسيرت كما تعال تطشت وتطشت
 وحسن المكاتب بالذكري ان حكم المدين كذا لانه صار حق بملكته لم يثبت في يوم ذلك جواز التسييرى له فانزال الوهم يذكره قوله ولا يصح سماعه
 الاسلام يعني لما ابطال الرق ملكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو جاز يقع نظرا وان كان باذن المولى لان القدرة
 والاستقامة من شرط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لا سيما في البدن والمال والمصيد لا يملك شيئا منها المال فلما قلنا وانما النكاح
 فلان المولى للملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات عليه الملك للنفقات وكانت المنفعة للمولى واذا عدت القدرة على الاسلام
 ثبت الوجوب الا ما عسى عليه اى على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يجعل بها الصوم الفرق
 والصلوة المفروض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه نظرا فان
 عن المفروض بخلاف الفقير اذا جاز ثم استغنى حيث صار ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لزمانه وانما بشرط التمكن من المولى
 الى موضع الاداء في اى طريق ومضى الى الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصل والمنفعة التي هي حقه فكان قرصا فاما منافع العبد
 فلولاه وبان المولى لا يخرج المنفعة من ملكه فانما وقع اداؤه بملكه بغيره فلا يتأدى به الفرض كما لو ادى المكافاة بالمال لا يصح لانه يتأدى
 بتملك المولى وهو للمولى لا لنفسه وبذلك بخلاف الجمعة اذا اطلب اذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظاهر فحقها من الظاهر
 ومنافعة لاداء الظاهر يستثنى من حق المولى فكان اداؤه للجمعة بمنافع مملوكة له تجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله لرق لا يثبت في ملكه
 غير المال وهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان العبد بالرق لم يصير مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يستثن ملكه
 لغيره الاشياء فكان في حق هذه الاشياء ينقطع على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية والمفردة داعية على اثبات هذه الملكة ايضا
 لان العبد مع صفته الرق اهل للمجاعة الى النكاح والى البقاء فيكون ابا القضاة وهو لا يملك التعلق بامر المولى وطاعة ابيه كما يملك التعلق بما
 يولاه اكله ولعبه عند الحاجة ولم يستثن ملكه الميراث فاذا الطريق له ليدفع هذا الحاجة الى النكاح فينتج ملكية النكاح وانما يوقف نفاذه منه على
 اذن المولى دفع الضر منه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذ لم يوجد له حرية
 فعليه ان حق المولى فلم يكن يدس اجارته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالكية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
 اجار بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فصرنا ان حكم النكاح يثبت للعبد فله ملك
 النكاح ودون المولى ولا يقلل ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانه قال انما يملك اجباره
 للمالك من الرضا الذي يوجب له ملك النقصان لا لانه مالك لانه اكل العبد هو المالك للبضع بعد الاجازة ودون المولى وهو مالك الطلاق الذي يجوز
 النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء لا لابقايتها فثبت له ملك الدم والحياة كما يثبت ملكية النكاح ولهذا لا
 يملك المولى اطلاق دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرب اثنان ولي القصاص مسيحي اربعة دمه وهو في ذلك يشل الحسر
 وكان هذا اقراره على نفسه لا على حق المولى فيصير ويؤخذ به في الحال ويقتل المحرمة لانه مستحق

اصل الحرية في حق الدم والحياة قوله ويتا في الرق كمال الحال في بل الكبير مات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامة
 الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي المحر فيها لان اهلينا بالتقوى والارحمان للمحر على العبد في التقوى وانما يتا فيه لان كمال
 المحال في الكرامات بين العز والشرف والرق بيني عن الدل والعوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف من الزمة فان لا انما
 بها يصير اهل الاجاب والاستجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوانات فيكون كرامته واحل فان استغفرش المحر وتوسعة طرق فضا
 الشوة على وجه لا يستلزم بحق اسم ولامته كرامته بلا شبهة ولذا تنسج الحل في حق العبد عليه السلام الى التسع والى امتثال الزيادة
 بشره وكرامته على كافة الخلق والولاية فانما تنفيذ القول على العيشاء او الى ولا شك ان ذلك كرامته لانه من باب السلطنة ثم من
 نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال متى ان ذمة اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صله بالارقي صار
 كانه لازمة لاحلاد من حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة نظرا بوجود اصل لازمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحمل الدين اي
 لم تقوى على تحمل نفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام اليه الرقية والكسب اليها اذا لا ينفع لاعتقالها الدين الاصح
 المطالبة فانما صحت اليها بالية الرقة والكسب يعلق الدين بها فيستوفى من الرقة والكسب لزمه المدين لما صفت بانها وسبب الحر
 وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يتسبب فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده
 تصرف الى الدين اطلاقا لا في الميراث بل في الكسب يصف اليه الرقة اليه ولا يباع الرقة بالدين ما في الكسب بالاجماع اليه
 اشير في الايجار الا ان لا يمكن فيه فيستوفى في الدين كالمدين والمكاتب ومعتق امين عند لبي عفيفه رحمه الله قوله ولا
 احل كما طهر الرق في ضعف الزمة ظهر اثره في تصفيف اصل الذمة يتب عليه ملك النكاح المرء اهلالة حتى لا يخرج العبد
 الا امرتين ستمين كانتا او استمين وقال لك رحمه الله ان تيزج اربا لان الرق لا يؤثر في ملكية النكاح حتى لا يخرج العبد
 من اهلية النكاح ولا لا يؤثر فيه الرق فاحر والعبد فيه سواء كملكه لطلاق ولما لم يصرف حق الاقرار بالعقود وظلما ان الرق يؤثر في
 نصيب ما كان متعدها في نفسه كالحل رات في ليدود وودوا لطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النكاح يرفع بالانسانية وقد
 اثر الرق في نقصانها حتى انقضت اهلية استحقاق النكاح فلا بد من ان يؤثر في نقصان النكاح والاصل في ذلك اثر الرق
 في اتقا منه لضعف النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى في المؤمنين نصف ما على المحسنات من العذاب وقدر روى عن عمر بن الخطاب
 قال لا تزوج العبد اكثر من اثنتين قوله وتطلق الاثنتين يعني سواء كان زواجا حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تصفيف حل
 الرجل اثر في تصفيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة بمحل النكاح لان اهل النكاح في جانبها كما هو نعمة في جانب
 الرجل لا بسبب السكن والازدواج ويصير النفس يحصل لولد وامرأة يملكه اهل هذه الامور كالرجل وسبب حصول النكاح وجوب النكاح
 الدار واما يخطمان بها فكان اهل نعمة في حتما بالاطريق الاولى فلما بنصف حل الرجل بالرق بنصف حلها بالرق ايضا والطلاق
 مشروع لتقويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محليته الطلاق في حتما ومع على العكس كمن ملك عبدين فملكهما فحينئذ
 عبدا واحدا ملكا اعتقا فاما كان حل لانه على اهل النصف من حل المرأة كما ان حل العبد على النصف من حل المحرات بنصف ما يفوت به
 حل المرأة وهو تطلية ونصف لان الطلاق الباصرة لا تجزئ فكل وصار يفتى به على لامة طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام
 طلاق الامة ثنتان وعتقتا فعتقتا وعتقت العدة لانه نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيشر الرق في تصفيفها

الطلاق فكانت عدة الامة حيفتين وكان ينبغي ان يكون حيفتين فالحكمة الواحدة لا تقبل التخصيف فيتم كمال ولا تسقط لان
 الوجود راجع على جانب لعدم والاعتيا في ايضا ولتقسم حتى كان للامة الثلث من القسم والحرة الثلثان لانه تمديدية على كل فتتصف بالرق
 كما هو وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يوم اسلمت لامة يوم قوله واحدا ما تصفت احد وروى عن العبد والامة لان تليظ العقوبة
 بتسلط اجنابية وتعلط اجنابية يتوافر النعم فان النعم لما ملكت في حق شخص كان جنابية على حق النعم اعظم من جنابية من لم يملك النعم في
 حق والدليل عليه ان النعم لما ملكت في حق شخصين باستيفاء خط من الحرة كانت جنابية الزمان اعظم من الرجم ولما ملكت النعم في
 ازواج النبي عليه السلام وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان شر من العاصية كان شر العقوبة على تعذيب اجنابية ضعف العقوبة المشروعة في حق غير من
 كما قال الله تعالى يا ايها النبي من ياتك من بنات النضير فاعطهن ما في ايمانهم من العتق والامانة لان الله تعالى قد علم ان العبد
 والامة لما بينا اشترى في تصفيف النعم في حق العبد والامة لما بينا اشترى في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فاعطهن ما في ايمانهم من العتق
 من العتق والامة لما بينا اشترى في تصفيف النعم في حق العبد والامة لما بينا اشترى في تصفيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فاعطهن ما في ايمانهم من العتق
 الى اخره ولما مات رقيق كمال الحال انتفعت قيمة نفس العبد من قيمة امره اذ اقبل العبد خطا وجبت على عاقلة الهما في قيمة ولا تزداد على عشرة
 الاف درهم لكن ينقص منها عشرة ما هم وان كانت قيمة عشرة من الفاوا اكثر وروى في يوصف والشاخص حمل العبد بحسب قيمة على الهما في
 للسلطان ما قلته بالمنة ما بلغت لان من الهما في العبد راجع على معنى التقييد في هذا الباب بل على ان القيمة اذ لا انتفعت عن الدية بحسب القيمة
 وان كان الضمان بحسب المولى ولكنه في العبد كمال ان كان الواجب بدل المانية بحسب تقديره بالقيمة بالمنة ما بلغت كما في العتق
 نقول اعتبار من النسيئة اولى من اعتبار من المانية لانها اصل المانية قائمة بها فان النفس لو زالت بالموت لم يبق المانع لو
 زالت المانية بالاعتاق بقيت النفس ولهذا كان الاعتبار في ايجاب القصاص من الكفارة معنى النسيئة منه وروى عن المانية فكلوا في ايجاب
 المانع ثم ايجاب الضمان بمعنى النسيئة لا طمعا في الخطر المحال وخطره باقتبا منه المانية لان كمال حال الانسان في الاصلية يتقهر كمال
 المانية باجماع الزكوة وبما حوت ثبوت المانية المال وبالزكوة ثبوت المانية النكاح وقد انتفعت بالكية العبد بالرق فانه ياتي بالكية المال فلا
 من ان ينقص بذلك ما انتفعت دية الانثى من دية الرجل بعقوبة الانثوية التي توجب نقصانها في المانية الا ان الرق ينقص احد ضربي
 المانية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يبعد منها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تنزل مية بالكية فانهما ثبوت
 بامر من ملك الرقبة وملك التصرف واقرى الامر من ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيله
 اليه والعبد وان لم يربط الهما بالملك الرقبة غير ان التصرف في المال الذي هو اصل اهل الانتفاع بالعبد على المال لانه مع صفه الرق اهل الحاجة
 فيكون الهما لقضائهما واصل طريق قضاء الحاجة ملك العبد الاتساع ان الماقدون اتفقوا على كسبه كالكاتب لانه لا يتصلح الدين
 يكسبه الذي في يده الا ان يملك المالك له ولا يملكه مع العارية وكذا الواجب العبد المانية لا يملك المولى الاستدرا من المودع ما ذوقا
 كان العبد اذ كان في ماله شئ من اجماع الصغير فوجب القول بنقصان في دية لانا تصفيف والمال الانثوية فينعدم احد ضربي المانية وهو
 مالكية النكاح فانه وان ملك المانع قبة وقصر فاذا امتلك النكاح لم يملكه في ملكه في ملكه والى هذا ما لكتين بالكية وجب تصفيف وينها ما ذوقا
 غرض ايجاب عما يقال بحسب هذا التخرج ان ينقص دية مائة العبد من دية امره مقدار الربع لانتفاض لكية عن مالكية امره بالربع لانا قد بينا
 ان مالكية العبد والتصرف اقرى من مالكية الرقبة فلا يمكن في التقييد اعتبار الربع بل ينقص بالخطر في شئ وهو عشرة ما هم لانا

قل لا يستولى به من احره استمنا ما واقل ما يستحق به قطع اليد المتحررة التي لها حكم نصف العبد في بعض الاحكام وما يذكرنا
بقول بن مسعود لا تبلى بقيمة العبد ودية احره فقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المصروع من رسول الله عليه السلام فان قيل
لا نسلم ان المالكية النكاح كالملة للعبد بل هي ناقصة لوجوب احدهما توقفا على اذن المولى بل ان احره والثاني اقتصا على امر احره
بمخلاف المحرمات تجاوزت الملة الى الرابع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق العبيد فان الملكية كالملة مع توقفا
على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع المصروع عن المولى لا يوجب له الملكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف ماله
الاثر في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصف المملوك فان ملكه من النكاح مثل ملكية احره لا نقصان قلنا الجواب
من استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقبول عن دية احره فهو ان المقتول الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجوز
فيه القيمة وتجر العاقلة الا ان الموجب لنقصان دم غيره ماله التي انتقصت بهما ملكية فادام بملكنا نقص دمه باعتبار قيمته
بالانقصان بذلك لسبب المالك بل دمه لا يدل ماله واذا لم يكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالكية ويكون ذلك
الانقصان سببا لا اعتبارا بالمال يدل على ان المالكية لا يملك اثبات النقصان بالاعتبار بالانسان ازدادت قيمة المالكية على
دية احره وجب لنقص ماله لكن لا يقدّر له خطا لما بينا وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه يدل بالمالية لان القصاص وجب للمولى
ايضا وهو بدل النفس بل لجمع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقضى بين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصح مستحقا فحيث
المولى النبي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص قوله وهذا عندنا اي كون العبد اهل للتصرف في المال والملاستحقاق
عليه مذهبنا فان الماذون بتصرف نفسه بطريق الاصلالة لا بطريق النية وثبت له الحكم الاصل وهو اليد على كسائه وكان
الاذن فكذلك احره الثابت بالرق ودها للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد ثابت بالاذن
غير لازمة لخلاف الاذن عن العوض واليد ثابتة بالكتابة لازمة لانها بعض كمال الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعندنا
رحمة الله عليه ليس على الملتصق بنفسه ولا استحقاق اليد ولكنه يستفيد بالتصرف في اليد من المولى فهو يوقف للمولى بطريق النية كالمالك
تصرف المولى في يد وفي الكسب يد يثبت بمنزلة يد المولى وتنبه على ان الاذن لا يكون الا في الالوان كلها عندنا وعندنا الشارح
رحمة الله عليه لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهر او سنة كان ما فوينا ابد الى ان احره
عليه لان ما استقطا الحق والاستقاط لا يقبل التوقيت وعندهم بل ان يقبل التوقيت اتج الشارح رحمه الله ان المقصود من التصرف
حكمه وهو الملك وان جعل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهل للملك اذا لم يكن اهل للملك المذموم هو المقصود من
التصرف لم يكن اهل السببية وهو التصرف لانه شرع حكمه لانه فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهل للتصرف بنفسه لم يكن اهل للتصرف
اليده ايضا لان اليد لا تستفاد بالملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامر ان الحق قد اذ اثبت انه ليس اهل للتصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا لا ولي بطريق النية كالتصرف الكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتخصيص نحن نقول ان التصرف كلام معتبر على سبيل ما شرعنا وعمله ذمته صالحة للالتزام الدين واعتبار الكلام بعبد وده
من المالك والجهة التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها ثابتة بالعقل وهو لا يثبت بالرق ولما صح توكله وقيلت روايته في اليد
واخباراته في الديارات وكذا الذمته مملوكة للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في شخص يصير به اهل للايجاب والاستيجاب

لما یبتدأ العبد من هذا الوجه لم یصلح له المولی ولم یسقط له ما یطاع به من المولی وینصح ان یصح ان یقرره بالحدود وبقصاص یواراد المولی
ان یتصرف فی ذمته بان یشترى شیءا من ان الثمن فی ذمته لا یقدر علیه فلو كانت مملوكة للمولی یقدر علیه وقابلة للدين ايضا
ببطلان غیوت وین الاستیلاء فی ذمته وبطلان ان العبد المملوك لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل انسا
لصح ویؤخذ به فی احوال الامکان العبد یؤخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لا تتم اتم الديون من كرامات البشر وبالرق لم
یخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك یصح العبد لا المتصرف وكان اصلا فی حكم تصرف الذی هو امر مصلی مقصود منه و
لك العبد وكان عاملا فی التصرف لنفسه لغیوت حكم الاصل له ولهذا لا یصح على المولی بالحد من الديون ولو كان نائبا لرجح علیه لو کمل
یخرج على المولی والمولی یخلفه ای العبد فیما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلیة العبد كالمکاتب الا انه قبل الاذن كان مملوكا
عن التصرف لمحق المولی مع قیام الاهلیة لان الدين اذا وجب فی ذمته یتعلق بالاهلیة الرقبة والسبب استثناء هذا ملك المولی فلا
یتحقق الاستیفاء بدون رضاه واذا اذن فقدره یسقط حقه فكان الاذن فكان للحج كالمکاتب فلا یقتل لتخصيص جنوع ودون
نوع فان قيل لو كان للعبد تصرفا لنفسه وكان حكم واقعه لكان یبني ان ینفذ تصرف العبد المملوك فیما اذا اشترى شیئا ثم یحق
بسقوط حق المولی كما لو تزوج ثم یحق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افترقه یفقد الکراج والبیع لسقوط حق المولی ولما لم یفقد طمأن
نائب عن المولی فی التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه وقع ملك الرقبة لولاه فلما انعقد التصرف بموجب الملك للمولی لا یکن
تفنیذ على العبد بعد ائتمن عند ذوال المانع من ثبوت الامان التصرف من وقع بمهنة لا ینفذ بمهنة آخنة بخلاف الکراج لا ینفذ
على الوجه الذی فی توقف اذا الملك واقع للمعذ فيه وكذا فی الرهن یكون الملك فی الثمن للرهن فیکین تفنیذ ما عند ذوال
المانع من غیبة تفنیذ وایعلم ان لما اختار فی غیوت الملك للمولی یطریقین احد هما ان ملك العبد بالتصرف یتبع العبد ملك
الرقبة للمولی ابتداء والعبد مع هذا مال لنفسه لان على الانسان من ذمته ان یتبع له ذمته ان یتبع لغيره كان واقعه
كالمکاتب لما كان كسبه لیسید من وجهه ونفسه من وجهه لم یجعل نائبا عن المولی بل هو مال لنفسه فكذا هذا وانما لیس ان ملك الرقبة
لا یتبع للمولی حکما للتصرف لانه ینفذ للعبد فیکون مکیده لانه نتیجة تصرفه الا انه لما لم یحق اهل الملك فقدره لا یقلع له فاستحق المولی
لا بالتصرف ولكن بطریق اخر لانه عن العبد لانه اقرب الناس الیه لقیام ملكه فی الرقبة ولهذا قال ابو حنیفة رحمه الله وین
العبد یمنع ملك المولی فی كسبه لانه انما یتبع الملك من جهة العبد كالوارث مع الميراث فثبت ان للمولی اكسبه بسبب ملكه فی
رقبة لا یتصرف العبد والی هذا الطريق انما اشیخ بقوله والمولی یخلفه فیما هو من الزوائد وانما جله من الزوائد لانه مشرع وسیلة
الى ملك السید الذی هو المقصود والتمکن من الانتفاع والوسائل غیر مقصود بل هی من الزوائد قوله ولهذا ای ولان الملك
لا یثبت للعبد بل للمولی یخلفه فيه ولان الاذن غیر لازم جلهما العبد فی حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن لو کیل وان كان هو یبطل
منه فصر التصرف ونبوت الملك لانه لما لم یکن اهل الملك الرقبة حتى وقع الملك للمولی كان هو كالمولی والمولی كالمولی حتی یثبت
الملك له ولما كان للمولی حق الحجر علیه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولی عز الوکیل بدون رضاه كان العبد لما اذن
له فی حكم بقاء الاذن بمنزلة الوکیل ايضا بخلاف المكاتب لان المولی لا یملك عزه بدون تعینذ ونفسه فلم یکن جله بمنزلة الوکیل فی حكم بقاء
الملك بل هو فی مسائل من المولی شغل بقوله ومما سأل الماذون ای کثر ما تعلیق ببقاء الاذن ای جلهما فی حكم الملك

في مسائل مرض المولى وفي حق قضاء الاذن في عاتق مسائل المأذون كالوكيل فمن اشبه القسم الاول ما اذا اذن العبد في التجارة فممن مريض
المولى فيلحق العبد ببعض ما كان في يده من تجارته واشترى شيئا وجابى في ذلك بغير فاحش او غير ثم مات المولى فنجح افضل العبد جازع عند
ابى حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقفا للمولى كما كان واقفا للمتكفل في تصرف الوكيل بتصرف العبد مريض
المولى لتلقون حق وثمة بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمريض المولى وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدانة المأذون بعد مرضه فيعتبر من ثلث
وكذا الحكم عندهما في المجابة بغير يسير فاما المجابة بغير فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عند هالكا
بملك هذه المجابة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض مرضه المولى كان المجابات لان يسير العبد
كباشره المولى والمريض لا يملك المجابة في شئ من ماله ولو اقر المأذون في مرض مولا به بدين او غضبا ووديعة قائمة ومستملكة و
او غير من يوثق التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين المصحح من تركته ومن رقبته العبد وكسبه فان فعل من رقبته
وكسبه شئ فهو لكسبه اقر العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين العبد معتدا فلهذا
نفى هذه المسائل استمالها جليل المأذون فيما يرجع الى الملك وكالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اجبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر
صحة العبد ومن اشبه القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبد في التجارة فيجوز للمولى الاول الاتجار الثاني كوكيل اذا وكل وقد قال له المولى اعمل
برأيت لا ينزل بل يزل المأذون المولى صار محجوبين كما لو مات الموكل صار المولى وليا ويشترط العلم للمأذون بالحوال بصحة ما يشترط
علم الوكيل بالعرف والمأذون من ملكه لم يربح من ملكه لم يربح للعبد ولاية ان يتصرف شيئا مما كان على عهدة وقت الاذن
كالوكيل بالبيع ليس له ولاية فيض المثلث بعد العزل ولو اذن لعبد في التجارة فممن مريض المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله
وقتل فيه او احمق بدار المحرور العبد محجور كالكامل يصير معزولاً في هذه المسائل ونظائر اجعل العبد كوكيل في حال بقاء الاذن
قوله والرق لا يورث في عصمة الدم الى اخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاملاك قتاله وبصاحب الشرع على نوعين موثمة
وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير
التعرض فممن ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص اكان خطأ فالحرمة والاثم يقع في عصمتين بالكفارة ان كان
القتل خطأ وبالقتل والاستنثار ان كان عمدا فالرق لا يورث في عصمة الدم موثمة كانت او مقومة بالاستقاط والتفويض وانما يورث
في قيمة اية قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استغفرت قيمة الواجبة بسبب العصمة الرق فقال اثره
في تخفيف القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت به الايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاعتراف بالعبد فيه
في كل احد من الامرين مثل الحر لا القصاص اما في الايمان فظاهر بالدار فلانه يتم بعد وجود حقيقة بلا يوجب القدر في هذه
الدار بان سلم والقرم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير شيئا للمولى فاذا كان المولى محررا به الاسلام يصير العبد
محررا به ايضا كسائر ماله ولذلك اعيى ولكون العبد مائلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله يقتل الحر
المتعلق بالمالية منها فيما يتبين عليه القصاص من النفس لانه عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اقتصت بها وصارت بها
اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى المانية التي تشمل بتلك الكرامات فاحتمل النفس بمجاوزة للمالية فكان العبد في مقابلة
محرور في النفسية والحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص الدليل على الاتفا من النفسية اتفا من ليدل لا يلزم

عليه قبل الذكر بالانتماء الى احد دون الذكر في مقتضى الكلمات ولذا تنقضي بل سيعان بل من الرجل لان في ذلك ثبت انفس على خلاف مقتضى ما ذكرنا
ان انفس المبدية حرة على سبيل الكمال المساواة المحي بسبب العصمة والديس على كمال العصمة وجو يقتضيه قبل اذا كان قائل عند ادخاله لغيره لغيره لغيره
القصاص من قتله اسلام لان ذلك يوجب ثبوت الاصل ولا يوجب القصاص لغيره ومجاورة المالكية لا يحل بالنسبة والعصمة لان الاوصاف التي ينبغي عليه
القصاص من غيرت لاجل العصمة كونه متملا امانة الله تعالى اذ احمل ولا ادوار لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا
اصلا لا يتفك منه وما عداه من الحرية والمالكية والعصمة صفات دائمة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتصلح للقصاص بها وقد وردت
المساواة معنا في ابي الاصل الذي يتجلى عليه القصاص وطلعت العصمة لاجله فلا وجه لغير القصاص من القصاص البديل فلتقتضيان الاصول
الزائدة فهي معتبرة في تنفيذ البديل فكيف غام في حق القصاص فلا بد من بيان القصاص من الرجل الذكر والاشخ وثبوت التعاقب بينهما
في البديل قوله وادجباله في مقتضى البديل في اجماعنا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خلافي قولي البديل من المالكين
والقدرة على تعيين قدرة المالك وقدره بالبديل والرق كما في مالكية المال يتلوه في مالكية منافع البديل لانتاج البديل لغيره
بالبديل كما للمولى ومالك الاصل على ملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبديل غير ان المشرع اشتغل بتأخير بدنه عن الملك في بعض
العمادات كالصلوة والصوم فطر العبد ولم يثبت في بعض فطر المولى كالحج واجهاد فلماذا لا يحل لاقتفال غير اذن المولى بالاجماع اى
فان الرق اوجب مقتضاها فيجب عليه السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه اى حصر لم يقابل لا يكون له شيء لان
مولاه الزعم سوتة لغيره لا يقتل به فكان كالتأخير وان قاتل باذن مولاه او بغيره او بغيره لا يوجب لاوليهم واما السهم في الشام فيسهم العبد
والعبي في الحرة لان ابنى عليه السلام يوم غدير النساء والعبيان والعبيد وتسكت العامة بحديث فضالة ان عبدا رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يرضع للمالك ولا يسهم لهم واما العبد غير محارب بنفسه فان المولى ان يمينه من المخرج والقتال فلا يسو كسبته وبينهم
الغنى هو مال الجاهل بنفسه ولكن يرضع له ولا يقاتل بمعنى الترخيص لا يلزمه ملكه لان مقتضى ما بان قاتل من قتل فقيلا فله سلبه فانه يستوى في
استحقاق السبب بين العبد والحر فكل من سلب قتله كسره من سبب قتله لا يستوى بينهما في استحقاق السهم لانه مقتضى استحقاق السبب بعد
انقضاء ما يقتل او يباح من الامام ولا تعارض بينهما في ذلك بركات استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اقلية الكرامة
انقضى حاله من الحر الا يرى انه سوى في الاستحقاق في السبيل بين الفارين من الرماح ولا يدل ذلك على انه يجوز التيسير بينهما في استحقاق
الغنيمة وما يسلكون من الحديث محمول على الرضخ لما ادى من عمر مولى ابى الدرداء قال شهدت حروا فاما مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
لذا في السير الكبير والمبسوط فقيدين باعقلا ان اذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المجرى هو الذي يستوجب الرضخ المأذون له في القتال فليس له
السهم الكامل لاحتماله بالحر باذن وهم قوله والقطعت الولايات متصل بقوله مثل الزمة وحمل والولاية فقيدين الزمة ثم حمل
شرع في بيان الولاية يعني لا ثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والترجي وغيره بالعبد لا سائبة من القضاة
الحكمة اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء اداى والرق مجزى عنه في الولاية كما في مالكية المال ثم الفصل في الولايات ولا
المرد على نفسه ثم التعدية منه لغيره عند وجود شرط التقدي والولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله اجمع العلماء ان
العبد المأذون له في القتال ملكا في احواله بحسب ما يقال لما انقضت الولايات كلها بالرق فيبقى ان المبيع ايمان المأذون في القتال
كما لا يبيع ايمان المجرى منه في قول ابى حنيفة رحمه الله واما ما رواه يحيى بن ابي يوسف رحمه الله ان الايمان من باب الولاية فصرف

على المولى المولى عليه السلام ولا ولاية للعبد على المولى فلا يصح ان يكون له ما يتعلق بالولاية فقال الامام ابو جعفر عليه السلام لا ولاية
 في العبد يخرج من اقسام المولاية باعتبار الماذون له في القتال صار شركا للخزاة في النفقة من حيث انه اتفق منى فيها فاذا اسن فقد استحقاق نفقة
 في النفقة فلا يحكم الا ان تمتد على الغير لعدم تجزيم فلم يكن هذا لان من ابا لولاية فيصنع مثل شهادته بدية بلال رمضان حيث يصح لانهما
 ليست من ابا لولاية بل هي التزام العدم بنفسه ولا يتم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من لم يجر عن القتال مثل الماذون له في اتحقاق الرضخ
 او اقل فحينئذ ان يصح ايمانه لما ذهب اليه محمد بن عبد الله في ذلك في النفقة ايضا قلنا قد ذكر في اليد اليسرى في العبد
 اذا قلنا في غير اذن مولاه فلا يخفى في القياس انه ليس من اهل القتال وانما يصير الماله عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحر في
 في المستامن ان قاتل باذن الامام لم يتحقق الرضخ ولا قلا وفي الاستحسان يصرح له لانه غير محجور عن الاكتساب فيخص منقصة هو كالمأذون
 فيه جهة المولى فلا بد انما جرح من القتال له في العجز عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حاله القتال وربما قيل فاذا فرغ من
 القتال حاله ما يصيب النفقة وزال الضرر بنسبته الاذن منه ولاية وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور انما هو نفسه وسلم
 من اهل ما اذا لم يجره ايمانه لم يكن شركا في النفقة منهم اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان ما شرهه انما
 ثبت له بعد الفرغ من القتال لا قبله وبين ثبت الشكره لم يكن وقت الا ان من منهم لم يكن الشكره ثابتة فيكون الامان منه تعريضا
 للمحسنيين بالابطال بتدارك انهم من اسن ثابت بالنظر الى السبب في ابا لولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
 الامان انما شرطه كونه جهلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملك من يملك الفساد في المستقبل ولا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
 واستحق الرضخ محجور من القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعا لمحجور عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الايمان وهو مثل عبد
 المحجور اذا شره شيئا بانه وحي كان تصرفه نافذا والرجح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء
 لا يصح لان التبرع انما صار شره في حق كونه قبيلة الى العاقبة في المستقبل داخرا في المستقبل فائتم والحق فلا يصح التبرع منه فان قيل
 كيف ثبت الشكره للعبد في النفقة وقد ثبت ان الرضخ ينافي ملكية المالك بل لشكره ثبت المولاة لان الرضخ العبد يكون لمولاة
 المستحقا بالعبد كما يكون اسن القاتل مستحقا بالفرس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يملكه في ذلك المستحق
 كما يملكه في ملك سائر الكسابة فيكون الشكره ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل على ان
 العبد القتال باذن مولاه لو مات قبل الامتداد وانتمى للمولاة اعتبار الموت من له سم ولومات الفرس في هذه الحالة او بعد ما
 ما دبر لرب اتفق سم الفارس قوله وعلل هذه الاصل وهو ان الرضخ لا ينافي ملكية غيره المالك من الدم والحيوة وله ما يملك العبد من التمتع
 لا يتبع عليه يتعدى حظه الى غيره بطريق اتفق مع اقرار العبد محجورا كان او ما ذونا بالجدود والقضاء اي بما يوجب محجور ود القضاء و
 عليه الاصل الاصل الحرية في حق الدم ما يحجوه حتى لا يملك المولى الماتة ودمه واطراف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه المحجور فيقتصر
 كان اقراره بما قاتل نفسه من المصالح من المحجور لا يمنع صحة لزوم كفاف ماله التي هي حق الموت لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
 بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق الغير وهو المالاية تصدق فيمن العوة ضرورة ومع اقرار العبد بالشر
 المستطاع ما ذونا كان او محجورا عنه تيمم وبب اقطع ولم يجب ضمان المال وقيل وفيه اعد لا قطع عليه في حقه لضمان المال في حال
 وان كان ما ذونا وبب التمتع ان كان محجورا لان اقراره في حق المال ينافي حقه ان كان ما ذونا فانه ينافي حقه ذمته وبونفك المحجور

استفد ذلك فإني حق القطع قيل لا يستفاد منه والفقك بحكم الالف لم يتبين ولها الاية ان لو اقر بان نفسه لكان ان اقراره باطلا و
 كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزئ منها يكون باطلا وجبه قولنا ان وجوب الحق على العبد باعتبار انه او من مخاطب بالاعتقاد
 انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ما ذونا او محجورا فاقاره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء وكذا اقرار الحر ولهذا الاية ملكه المولى الا اقرار
 عليه بملك المولى على عبده فيه نيزل منزلة الحر كما لطلاق وبالاتمة مع من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
 بسرقته مال قائم بعينه في يده مع في حق المال بالاجماع غير على المسروق منه لان اقراره في حق المال لا في حق نفسه
 وهو ملك له منفك المحجر فيه فيصح وفي حق القطع مع عندنا خلافا لفرجه الشد لما من الوصيين وسنة المحجر باعلا فمعه
 فعندنا في ضيقه رحمه الله اقراره بسرقته مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعنه
 محمد رحمه الله لا يصح اصله الا بغير القطع ولا الرد على المسروق منه وعندنا في يوسف رحمه الله يصح في حق الماذون المال فيقطع
 يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذب المولى قال المال كافا اذا صدقه فانه ليقطع ويرد للمال الى المسروق منه بخلاف وجوب
 محمد رحمه الله ان اقرار المحجر عليه باطلا لان كسبه مولا له واسف يده كانه في يده المولى الا يرسا انه لو اقر فيه بالنصب لا يصح
 فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقاء المال على مولا فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا
 في مال اخر لانه لم يقر بالسرقه فيه وجب قول ابي يوسف رحمه الله ان يقرنين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقاره محبة في القطع
 دون المال فيثبت ما كان اقراره محبة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يرسا انه قد ثبتت الكمال دون
 القطع كما اذا شهد بالسرقه رجل عامر اثنان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مشترك وجب قول ابي حنيفة
 رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق لقطع لما بينا انه في ذلك سبق على اصل الحرية ولان القطع هو الماصل فان
 التقاضي يقتضيه بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالنية ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا بغير مولا او محجورا
 ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولا او محجورا ثبتت ما كان من ضرورة كماله لبايع احد الثوبين فالحققة الشبهة
 ثم اولى المالك نسب الذم عنده فيثبت نسب الاخر منه ويطلب حقيق الشبهة فيه بالضرورة فمذا شمله كذا في الميسر قوله
 ولما اسي ولان الرق ينسب في ملكية المال ولان الرق ينسب في كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان فوته ضعف
 برقة بحيث لم يمتل لذين بنفسها قلنا في جنات العبد خطا فانه اى العبد يصير جزا بجنايته يعني يصير العبد للجنه عليه اولى به
 جزاء الجناية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها لان خيار الفداء بالارث لا في الواجب باب القتل ضمان هو صلة في ما
 من وجه نيتا مبتدأ لان كون المثلث غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مالا ينبغي ان يميزه لوجوب الحق
 للمثلث عليه فوجب الضمان صلة في جانب المثلث لانه لا يستغنى به شيئا وهو متما في جانب المثلث عليه وتكون صلة لا يصح كماله
 بالذمة كما لا يصح ببدل الذم كانه لم يجب بغيره ولا يجب الزكوة فيها لا يجوز بعد القبض كالجناية ثم كون هذا الضمان
 صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل لاصلة ولذا لا يجمع عليه صلة الا قارب ولا يملك ان يبيع شيئا وهو غير قول
 لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بال مال فاذا لم يكن ايجابا عليه لكونه صلة ولا مقلته له بالاجماع ليجب عليه ضمانه
 ابدال الدم جعل الشرع رتبة العبد مقام الالف حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدر ايضا اذ لا اصل

في العلم ان بعضهم بعد المكن وتوله للان نيتار المولى القدا متفصل لقوله يصير خبرا اى يصير العبد خيرا في جميع الاحوال الاحال شتيه المولى
القدا ان يصير اى الواجب عاده الى الاصل وهو الارش في الخطا عبده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يخل
بالا فلاس وعند ما يصير الواجب بمنزلة المحالة اى بمنزلة المحال به على المولى ان يصير الزمان القدا بمنزلة المحال كان العبد احال بالواجب عليه
فيكون بالافلاس الى رتبة كما في المحالة المحيطة وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار القدا وليس عنده ما يودي به الى ولى الجناية كان الارش
دنيا في ذمته والعبد عبده عند اجنيته رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعند ما ان ادعى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء
الا ان ضرر بان يتيه به بالدية فلم يسم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قوله ان نفس العبد صار عرق المولى الجنائية
لان المولى يمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره القدا فاذا اسطاعهم الارش كان تحويلا يحتم من اجل الى محل
قبيح وفا يحتم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا الباطل المحقق لا تحويلا الى محل لبعده فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل
ان يكون السجاسة هو المصروف الى جنائته كما في القدا انما يصير الى الارش في الخطا اذا كان السجاسي حرا لتقدر الدفع فكان اختيار
المولى القدا نفلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى المحركة كان صاحب الحق اصيل على المولى فاذا اتى ما عليه بافلاس
يعود الى الاصل كما في سائر المحالات والوجوه حقيقه رحمه الله يقول قد خسر المولى في جنائته العبد من الدفع والقدا والجزم في اختيار
اذا اختار احدهما لقين ذلك واجبا من الاصل كالقدا اذا اختار احدا الاشياء الثلاثة فهنا باختياره القدا يبين ان الواجب هو الدية
في ذمته المولى من الاصل وان العبد فانبع من الجنائية فلا يكون الاولياء الجنائية سبيلها ولان الواجب الاصل في القتل الخطا
هو الارش فانه هو الثابت بالنفس وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته موثمة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصير خيرا في القدا
انما يصير الى المرفق ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلا ارتفعت الضرورة باختيار المولى القدا عاد والامر الاصل فلا يخل بالافلاس
وقيل هذه المسئلة بينه في التحقيق على اختلافهم في القفليس فعنده لما لم يكن القفليس معتبرا لان المال عاود راجح كان هذا التصرف
من المولى تحويلا في الاولياء الى ذمته لا اطلاقا وعند ما كان القفليس معتبرا والمال في ذمته القفليس كان ما ديا كان هذا اختيار
من المولى اطلاقا بحيث الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم قوله واما المرض فكذلك المرض حادثة للبدن حادثة عن المجرى
الطبيعي والتدوير في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في افعال ذمة
الافعل ثلث التغيير والنقصان والبطالان فالتغير ان تحيل صور الوجود ولها خارجا والنقصان ان تضعف الصورة مثلاً والبطالان
التي فانه لا ياتي في اهلته الحكم اى ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او من
حقوق العباد كالنقصان ونفقة الزوج والا ولا هو العبد ولا اهلته العباد اذ لا تحيل بالعقل ولا يمتنع من استعمال حتى يحتاج
المرض بطلان اسلامه وسأما يتعلق بالعبادة ولما لم يكن المرض منافيا للعبادة كان ينبغي ان لا يتعلق به حق العبد ولا يثبت حرم عليه
بسببه كونه لما كان بسبب الموت بواسطة تناوفا لالامر والموت علة لخلافة الورثة والعرا في المال لان اهلته الملك قبل الموت
ينقله اقرب الناس اليه والذمة تجوز بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشقولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لما كان الحكم ثبت مقدرا وليد ولان التعلق لما ثبت بالمرض حقيقة مستند الحكم
الى اهل المرض اذا حكم بتمتد الى اول السبب كمن خرب رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى بعض الكفر لان وجوب الكفر حكم

متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيطهر في الاخرة اذ ادا له العبد الوجوب فيموت فيكون ذلك مستلثا هذه خراب الدمنة وتعلق بالموت حكم الموت
 فيستند الى سبب الموت ثم يكون المرض من اسباب الموت شرعية المبادى على المرض بقدر الكفاية الطائفة قاروا او قلما او استلقيا على احد من فروع الفقه
 فيكون من اسباب الموت حتى الوارث والمريض بالمال كان من اسباب الموت فيقتل بغيره فيكون له الميراث والمريض بالمال كان من اسباب الموت فيقتل بغيره فيكون له الميراث
 الميراث تعلق هذه بهذا العقد وجميع المال في حق الغريم الكان المدين مستغفرا ولم يثبت الحجر فيها لا يتعلق به حق عديم او وادى مثل
 ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي الباقي من الدين او على ثلثي الباقي لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة وادى
 الطبيب والنكاح بمثل المثل ونحو ذلك مما لا يشك في الموت اذا اتصل بالموت مستندا الى اولى المرض لان حالة الحجر مرض ميت لا ينس
 المرض فيقتل وجرد الوصف لا يثبت الحجر لعدم الثمام بوصفه واذا اتصل بالموت معار اصل المرض بوصفها بالامانة والزيادة الى الموت
 من اولى لان الموت يحصل بضعف القوي وتراوفا الا الامر وكل امر حرة من المرض مضعف موجب لا لم يتغير له جراحات متفرقة
 من الموت الى الموت فانه ايضا الى كذا دون الاخرة فتم المرض على الحجر بالقتال بالموت من حين اصل المرض الذي افضله كالنصاب
 صار منصفه بالغاء عند تمام الحول من اولى الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف بعد بعده فصار تصرف محو راعيه ولكن
 لا لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه متصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق فيقتل كل تصرف واقع من المرض بمقتضى الفسخ
 كالمبته وبيع المجابة فان التحول بالجملة واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك بالفسخ والتقص عند
 تحقق المجابة اليد بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ قبل كالمعلق بالموت كالا حقا اذا وقع على حق غيرهم بان
 احقق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان احقق عبدا قيمته تزيد على ثلث مال محكم هذا المقتضى حكم التذرية قبل الموت
 حتى كان عبدا في شهادته وسائر حكمه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم ان وارث بان كان في المالى فذلك بالدين وهو محرم
 من الثلث بعد في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراس حيث ينفذ لان حق المترين في ملك اليد دون ملك الرقبة فجز
 الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على ملك الرقبة دون ملك اليد ولذا صح اعتاق الابن مع ان اليد قد
 زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة سوى ملكه لا يحصل به عوض مالي كالمبته والصدقة ونحوها وادى
 المستوفى المالية للثقل كالمزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اى بالصلوة وادى المستوفى المالية لما ملنا ان
 المرض بسبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحج ونحوه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض كونه محجرا عليه كما لا يصح من
 راعيه الا ان اشيع اى لكن الشارع حوز ذلك من الثلث نظر الى ان الانسان مغرور ببله مقصدي عمله يحتاج عند حوله انما يشتر
 الى بلاني فله فيه فقط الشارع له بالبقا ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما تصرفه لقوله عليه السلام ان الله تعالى يصدق عليكم
 ثلثت اموالكم في احوالكم ثباته على اموالكم فصنعوه حيث شئتم قوله ولما تولى الشريعة الاصل والورثة فمضوا الى المرض فمضوا
 الاسلام بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجوز في ذلك
 ميل الى البعض ومضاهة لبعض نسخ ذلك بقوله من ذكره لوصيكم الله في اولادكم وقد بين النبي عليه السلام ذلك لقوله ان البتة
 اعطى كل ذي حق حقه الا وصية الورث فاشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشريعة اى الشارع الاصل
 للورثة بقوله تعالى لوصيكم الله في اولادكم وباطل الصاوة اى نسخ الصاوة المرض للورثة بتولية نفسه لغيره كعبه عن جميعه المتبدي في

مقدار ما يوصى به لكل واحد حكمه بذلك كما قال الله تعالى لا تدعون اسم اقرب لكم نفعا او لقصد مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في
 قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويلا كمنح القبلة الى الكعبة بطل ذلك اى العباد لم يسم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جوابا لسؤال
 وهو ان يقال لما اجابنا بالشرح له الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يخرجنا ايضا وانه لكان لوارث لعدم تعلق حق الورثة به
 كما جاز للاجنبي وكما لو وصى شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع ملجئ في حق المريض الوصية لورثته يقول تعالى كتب عليكم
 اذا حضر احدكم الموت الاية فمن الشرح لما تولى الايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى وحقيقة وشبهة لان
 الشرع لما جرح عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة هادت صورة اتصال النفع وبعبارة وحقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة
 المحققان بالتحقيق في موضع الترخيم اشبه هذه الاشياء اتصال الصور بوجع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عندنا بغير
 ايصاء التركة سواء كان بشئ القيمة او لم يكن وعندنا يصح بشئ القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة من شئ مما يتعلق بمقتضى وهو الماله في تلك
 الوارث والايجبي فيه سواء ولو خيفة رحمه الله يقول انه اثر لبعض ورثته تيقن من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك الحق سائر الورثة
 فلا يجوز كما لو وصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيب من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالماله يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
 لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيب من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكمه انه لو قصد اتيار البعض في
 من ماله روي عليه قصد فذلك اذا قصد بالعين كذلك يستتبع بيعه منه مثل القيمة اكثر فتيقن ان البيع من الوارث الايصاء له من
 من حيث انه اتيار بالعين وان لم يكن الايصاء معنى لا يشرع او العوض منه بقصبة عقد المعاوضة فذلك لا يصح وشال الايصاء معنى
 لا تاتى تقيان المريض اذا اقر بعين او دين لو اراد لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمه الكذب
 او من اخاير ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر الى الوارث ليعرضه فيكون وصية من حيث المعنى والكلان
 اقراره صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذلك لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه المذمى له على الوارث منه وان لم يرض الوارث
 الدين في حال صحة المقر لان هذا الايصاء له بالدين من حيث معنى فانما تسلم لغير عوض وروي عن ابى يوسف رحمه الله انه اذا
 اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث ماله في الصحة فقد استحق برأه ذمته عند اقراره باستيفاء
 الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يبرحى انه لو كان دينه على اجنبى فاقرا باستيفاءه في مرضه كان صحيحا في حق غرار الصحة
 كما يقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الدين تفتى باثباته وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
 اقراره بالاستيفاء من الاجنبى لان النسخ هناك بحق غرار الصحة وحق الغرار عند المريض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء
 ولو قسم منهم فلم يعاود اقراره بالاستيفاء محقق حقه فانما حق الورثة في استيفاء بالعين والدين جميعا لان الوارث ماله
 والنسخ من الاقرار للوارث انما كان بحق الورثة فانه لا يصح بالاستيفاء في هذا الاقرار بالدين لانه لا يصح ان يملكه هو مشغول بحق الورثة
 فلا يجوز مطلقا كما في المبسوط وشال الحقيقة ظاهر ولما لم يذكره الشيخ رحمه الله واما شال شبهة فهو ما اذا باع المريض المحل لغيره الجيدة
 بالروية او لغيره الجيدة بالروية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالروية اذ عدوله عن خلاف الجنب الى الحسن بل
 على ان مرضه ايصال شقة الجروية اليه فانما لا يتصور عندنا المقابلة بحسبها فتقوس الجروية في صحة دفعا للقرض عن الورثة فان
 تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوست في حق الصغار دفعا للقرض عنهم فان الاب او الوصى لو باع مال الغير من نفسه لم يفسد

يعتوم المحوذة فيه حتى لم يحركه بيع الجيد من ماله بالردى من جنبه أصلا كما أنها لا يرى ان المرعى لو باع الجيد بالردى من الجانب
يعتبر خروج من التثت ولو لم يكن له هذه معتبرة لجاز مطلقا لو باع شيئا بمثل القيمة قوله واما الحيض والنفس فكذلك الحيض في الشهر
دم نفيسة نعم المرأة المسلمة عن الرأ والصغر واخره بقوله رحم المرأة عن الرحم والدم الخارجة عن اجزات وعن دم
الاستحاضة فانه دم حرم لا رحم وبقوله السليمة عن الرأ عن النفس فان النفس في حكم المرئية حتى اعتبر قصرها من التثت
وبالصغر عن دم تراه من هـ وون ثبت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفس الدم الخارج من قبل المرأة حقيقة لاوة
فانها لا يلد ان الهية لا الهية الموجب ولا الهية الاداء لانها لا يخلان بالهنية ولا بالقل والتميز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي
ان لا يسقط بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكل الطهارة عن الحيض والنفس شرط الجواز اذ الصوم نصا بخلاف القياس اذ
الصوم يتاوى مع السجدة ما يجزية بالانفاق فيجوز ان يتاوى مع الحيض والنفس لولا النفس وهو ما روى انه عليه السلام
قال الحائض تيمم الصلوة والصوم في ايام اقربها ويجوز الصلوة قياسا فانه لا يتاوى مع الاحداث والائتناس فيقوت
الاداء بها اي بسبب وجود الحيض والنفس لقوات شرط الاداء بها في فوات الشرط فوات الشرط وفي قضاء الصلوة
خرج لقضاء بعضها في مدة الحيض والنفس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليا كانت الواجبات واخله في
هذا التكرار لا محالة والنفس في المداوة اكثر من مدة الحيض فقضاء الواجبات فيه الضيا وهو مستلزم للحرج الذي
وهو مدفوع شرعا فذلك يسقط عن الحائض والنفس اصل الصلوة ولا جرح في قضا الصوم لان الحيض لا يزيد على
عشرة ايام وليا فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه عن ذمة التكليف
وان سقط ادائه عنه كمن اعمى عليه ما دون يوم ولية فان قلت ينبغي ان يكون النفس مسقطا للقضاء اذا استوعب
كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما خود من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم لوجه كان
حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر لما سقط الحيض الصلوة لا محالة اسقطها النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم
والليلة وكذا وقوه في وقت الصوم من النوادر فلا يني احكم عليه كالاعمال اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
فان وقوهما في وقت الصلوة من اللوازم فاشترى اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون فانه ليسقط القضاء عند
استغراق الشهر وان كان وقوه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون مقدم الالهية اصلا فكان القياس
نبيان يسقط وان لم يستوعب الا انما تركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يخل بالالهية فلا يوجب
سقوط القضاء كذا في بعض الفتاوى قوله واما الموت فكذلك الموت عند الحيوة لانه امر وجودى عند اهل السنة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة ولما قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلا ذمة لانه لما كان عند الحيوة يلزم من وجوده ذمة
الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعدم لا محالة لقوات الشرط ولذا قال لانه عجز خالص
اى ليس فيه جهة القدرة لوجه واخره عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس
بما يصح له القدرة قد بدت فيها العبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالهية احكام الدنيا واحكام الآخرة واما احكام
الدنيا فاقسامها اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو من باب التخيير عليه كغيره من انواع

ومنها ما شاع من حاجة ومنها ما لا يصلح لقصده حاجته فتقوله يسقط به اسبه بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
 وانهما يسقط لان التكليف ليعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم المذمى لا يرجع زواله مستط الكليف ضرورية وقوله لغوات
 ثم خذ وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الفرع من النسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
 صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الامتثال ليظهر ما علم على ما علم من بقاء اختياره بعد تبلي بين ان الفعل باختياره فينبأ بين ان يسر له
 باختياره فيعاقب عليه ولهذا اي ولغوات هذا الفرع وهو الاداء عن اختياره ان الزكوة يسقط عن الميت في
 حكم الدنيا حتى يجب اداءه من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق المتقاضي
 عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو طفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
 وتسقط الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
 ما في الفرع في سقوط لغوات الاداء عن اختياره وانما يعني عليه لما ثم لا يخفى لان الاثر من احكام الآخرة وهو محذور
 بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لاجته غير بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
 او لم يكن فان كان متعلقا بالعين كما في المهرمون والمستاجر والمضروب والبائع والودعية يبقى بقاء اي بقاء العين
 على ما يدل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد وهو المال والفعل تبع لتعلق
 هو الجهر بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفصل
 وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوب بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالدية
 او واجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بجزء الذمة حتى ينضم اليه اي الذمة على ما يدل المذكور او الضمير الى
 المجرم وما يوجب الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجي زواله
 فالحال بالاعتناق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجي زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
 بالذمة الرقبة والسبب اليها الضعفا لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسبه ولان الذمة لا يحتمل
 الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت النفس لا تصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة لما جرت
 او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله والدليل عليه ان
 جنون الدين وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا نفي الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجيه المطالبة يستطت المطالبة بهنئلا استحالته
 بمطالبة الميت بالدين وعدم حوائط مطالبته غيره اذ لم يبق مال يوم المولد والوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالبه وكفا
 شريحت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا الالتزام اصل الدين فلما عدت المطالبة منها لم يصح التزامها بعد سقوطها
 الا يري ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وهناك لا يصح
 الكفالة لتاثيرها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فهنا اولي عن ان لا يصح لاصحها تودعي الى ان
 يلزم على الكفيل باليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور بغير بالدين ثم التكليف عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا
 به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محملا للدين والذمة ثابتة اذ يصور ان يصير

المولى فيطالب في المال ويتصور ان ليقبض المولى فيطالب بعد العتق فلا تصور المطالبة في الحال وفي ثاني الحال ليقبض المطالبة
 مستحقة عليه فيصح التزامها بعد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان
 اخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها بعد عدمه في حق الكفيل كن كفل بدین عن مفلس في يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم
 يؤخذ الاصيل به لان العذر المبرر هو الاطلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدین مؤجل على الاصيل حيث
 لا يطالب به الكفيل قبل طول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى القضاء والاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حاله
 قوله وانما خصت اليه المالية جواب عما يقال لما كنت ذمته في حقه فينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لا احتمال الدين
 كذا في حق الحق يقال انما خصت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية
 التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقيل ابو يوسف ومحمد والشافعي
 رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا الموت لم يخرج
 ميراثه للحقوق الواجبه ومبطلها لها وهو واجب التسليم والايقاء موصوف بان مطالب حاله في وهذا يقال به في
 الاخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء وثبت حق الاستيفاء وهو حق
 المطالبة اذا الاستيفاء هو المقصود فلا كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن المطالبة
 لا فلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن مفلس وعن لا نسلم
 ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في الحمل هو ضعف الذمة وخراجهما فيكون الدين
 غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم الحمل لا العجز بالمعنى فينا كذا لانه ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين
 لعدم الدين لا العجز فيه عن المطالبة كذا هيها بخلاف الكفالة عن النفس الحي فان الذمة كاملة متحمة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق
 المطالبة المفلس خصوصا عندا بيمينه رحمه الله ولان الاطلاس لا يحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه
 بطريق الصلة اى كان ما وجب عليه الحاجة الغير شرعية عليه بطريق الصلة كفقته المحارم والزكاة وصدقة العطر ونحوها
 بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة بالموت به اولى الا ان يؤخذ
 فيصح من الثلث لان الشرع جوزه تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيصح انظر اليه قوله واما الذي اى
 الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثلث فبناء على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا تصور زوال هذه الصفة
 عنهم اذ هي ثابت فيهم بكونهم مخلوقين محمد بن خلق الله تعالى واحداً والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تبتقى على العجز
 والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها يشاء عن العجز الذي هو دليل
 النقصان ولهذا قيل الحاجة تقصير يرفع بالملووب ويخبر به ولا عجز فوق الموت فعرنا ان الموت لا ينافي الحاجة
 فيبقى له اى الميت مما كان مشروعا له الحاجة ينقض به حاجته ولذلك اى ولا يبق ما ينقض به حاجته قدم جواره على
 ويؤثر لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حاله
 المحيوة مقدم على حق التجهيز اذ حتى لم يكن لهم ان ينعوا شابا به لباس حاجته اليه فكذا العبد المات وانما يقدم التجهيز على

الدين اذ لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا استعلق بها كمال في الساجد والمؤمنين والشرع في قبيل القبط والعبد المجاني ونحوها فصار متعلقا بالدين
 بالعين اذ لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا استعلق بها كمال في الساجد والمؤمنين والشرع في قبيل القبط والعبد المجاني ونحوها فصار متعلقا بالدين
 اس من قبلها الى الوصية لانه واجب والوصية جبر في مكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين ربه كما انفق
 يا سنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصايا من ثلثه وانما قدم وصاياه على اليراث اذ لم تجوز الثلث لان الشريعة نظرت له
 قطع من الوارث عن الثلث لحاجة الى تدارك ما فرط في حياته وبه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث في المال
 تقدم الوصية على اليراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وصية اي ثلث الوارث بطريق الاختلاف
 عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروج من اهل البيت الملك باقية فاقام الشريعة اعزب الناس اليه مقامه ليكون
 امتناعه بملك الميت بمنزلة امتناعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لانه تمتع ورثته اغنيا وخير ان تدعهم عالة يتكفون
 الناس وقوله نظرا له متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لانه انفق رابع اليه في الكل كما بينا قوله
 ولذا اي ولتقاربا تنقضي به الحاجة فقيت الكفاية بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكفاية باعتبار الكفاية ليس متوقفا على
 له البديل مع ذلك بمقابلة فوائد ملك الرتبة وحاجة الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاحتياقي منه بعد الموت
 يحصل الولاء له ويتخلص به من العذاب كما جاءت به سنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكفاية على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتمتع به
 من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكفاية بعد موت المولى وبقيت بعد موت المكاتب نعم روقا عندنا فتودى كفايته منه ويحكم بحرية
 في اخر جز من اجزاء حيوة حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ولحق اولاده المولودون والاشتركون في حال كفايته وهو من سبب
 وابن مسعود وقال زيد بن ثابت يفسخ الكفاية بموت المالك كماله وبه اخذ الشافعي لانها لو بقيت انما يبقى للمالك المكاتب لو حصل
 البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصل الحرية والميت ليس يحمل المتيقن ابتداء لما في العقد من اعداء قوة المالكية وذلك
 لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العقد الى حال حيوة لان المتعلق بالشروط يسبق الشرط وفي استلزامه الى حال حيوة اثبات العقد قبل
 وجوب الشرط وهو لا يورثه ولا يورثه لان المتعلق بالشروط يسبق الشرط وفي استلزامه الى حال حيوة اثبات العقد قبل
 يصير متوقفا على البديل بالكلام السابق وذلك قد صرح في حال الحيوة فموت لا يبطل الكفاية فاما العبد فحمل العقد على ما قبل العقد والمولى انما
 التقرب حال نفوذه وشبهت كونه قد بطلت محمية فيبطل الحكم ونحوه نقول الكفاية عقد معاوضة وتلك على سبيل الاستحقاق والالتزام فان
 المكاتب كسبادة وقرفة من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والمصرف ايضا على سبيل الالتزام وثبت للمكاتب بالملك حق ان يكون
 الكفاية من ملكه فيجوز به لنفسه حرية كما ثبت للمالك حتى ان يقتصر فيتم ملكه في اصل المال ونحوه المالكية ثبت للمكاتب لحاجة الى احتراز
 نفسه وصيرورة متقاربوا اسطة هذه المالكية الموقوفة ببناء العقد سخرت لحاجة الى ملك البديل وصيرورة متقاربوا اسطة
 ورا حقه وحرار المولود من ماله المتعلق به بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا
 اذ الحرية في حكم الاموات والمال ليل على كونه اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد على حصة بعض البديل بقوله من ذكره والتمس من
 مال العقد لانه انما يكون اقرب حصول المقصود وهو العقد ثم ما ثبت مالكية المولى يبقى بعد موته لحاجة الى ملك البديل
 ونسبة المولى اليه بصيرة وروا متقاربوا لان يبقى ما ثبت له كاتب من المالكية بعد موته لحاجة الى حصول الحرية كان اولى لان

حاجة استحصل الحرية فوجى حاجة مولاه الى الولاد ولا يقال لو قيل ببقاء ملكية الكاتب لزعم القول ببقاء ملكية اذ الملك
صاحب يبقى عليه ورغم ولا يمكن القول ببقاء الموت لان البقاء المالكى لغنى الكرامة ولكل امة من ايقاد الملوكة لا ينافى عن
الملك انما هو ان يدور المملوك لا يتصور ان يصير مستقلا بعد موته فيفسخ الكتابة لانا نقول بقاء الملوكة تبع لبقاء المالك
لان طاعتنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء ملكية وحلية التصرف الى وقت الاداء يبقى الملوكة شرط لتحقيق المالكية فلا يثبت
تصوره ببقاء انما المالكية به المقصودة لكن من شرط بقاء بقاء ملكية لم يكن انزال الحق فيها تحقيق المالكية والشروط
اتباع فبقينا ما تبعنا ولما ثبت ان الملوكة باقية من وجه حكمنا بنقض العتق بوجود شرطه واقترت به ملكية التي استفادها
بالعقد واذ ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوة لان الارث يثبت من وقت الموت خلا من استناد المالكية والعتق
المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوة فذلك منها قوله
وذلك سلف على قوله بقيت اى وبقا ما تبقى بالحاجة بقيت الكتابة ومثلنا ان السراة فضل لزوجها بعد الموت
عدتها لان النكاح في حكم القاسم للحاجة فالم تنقص العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوف على
الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت نقدر ارتفاعه الى تحلف ومها العدة وهي حق النكاح
في مقام حقيقة في البقاء حل المس بالنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما لبسنا ما حصل رسول الله لا
يقول لو طلقنا ان رسول الله عليه السلام ليس بعد الفوات لما حصله الانساؤه بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يفسخها
خلا فالتفتي لان النكاح بموته ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس بالنظر كما لو طلقها قبل الدخول بهاد ذلك لان المرأة
سلكة في النكاح وقد طلقت بملكية الملوكة حقيقة بالموت اذ ليست لم يبق محلا لتصرفات الخصومة بالملوكة ولا يمكن البقاء كما بعد
فوات المملوك بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقها عليها فلو بقيت لحي
لصار متحالة ولان الحاجة منها الى الفضل وهو من باب النعمة فبقاء ملكية لئلا الحاجة يرد على اعتبارها لا ثبات عند جوارها
ومعها فسد خلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاءها بعد الموت عند بقاء الملك للحاجة قوله ولما اصى ولما
ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما ينقضى به حاجة تعلق حق المقتول بالدية اذ القلب المقصود بالا يصلح ان يعفو
العبد من الموت حتى يعفى منه ديونه وينفذ صاياه ويجرى فيه تمام الوثية والكان الاصل وهو ان الخصاص بقيت للورثة ابتداء
لا لاقتول فذلك ان الخصاص ثبت شره لكونه الشارعية الصند وولا بقاء النجوة على الاولياء بدفع شرا القاتل والميت لم يمت
لهذا الاشياء ولا حاجة له اليها وان يجب عند القضا حاجة المقتول وعندنا حاجة لا يجب له الا بالصلح المقصود اوجه من تحرير كفاية
وتفاد ديونه وينفذ صاياه والخصاص لا يصلح لهذه الحاجات اصلا ولا جارية وقعت على حق الاولياء ومن وجب لا تنفذ بحجته بالاستئناس
ولا تضارب على الاغذاء والانتفاع باله عند الحاجة فوجب الخصاص للورثة ابتداء لانه ثبت لميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق
لحصول منفعة اشقي لهم ومن الميت ولو قوع الجنابة على حقهم ولكن السبيل لعقد الميت لان السلف لنفسه وحيوة وقد كان منتفعا
بجميعه اكثر من انتفاع اوليائه بان كانت الجنابة واقعة على حقه فينبغي ان يجب الخصاص له من هذا الوجه لكنه لا يخرج عند ثبوت الحكم من
الدية الوجوب له وجب ابتداء للمولى القاسم مقاسه على سبيل الخلافة كما ثبت للملك المولى في كسب عبده والمفاد ان لا ابتداء على سبيل الخلافة

الملك

عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافة عن الوكيل وليومنه قوله تعالى ومن قتل مغلوبا فقد
 جعلنا لولييه سلطانا أي ان ابتداء ثبوت القصاص للمولى القاتم مقام المقتول ولهذا صح عفو الموارث قبل موت المجرم ومخالفه
 أيضا استحقاقه لان العفو مندوب اليه فيجب له فيقتل المالك ان هذا معنى قوله القصاص ثبت للورثة ابتداء بسبب العقد للموت
 وهو عبارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة وان ثبتت الميراثية ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه باللازم
 ابتداء من غير ان ثبت للميت في حق من غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم لان الخلف يصلح
 حوائج الميت من التجهيز وتضاء الديون وتفيذ الوصايا فحمل سورثا كما سائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيسعى على حق الورثة فيحمل
 عند ضرورة تعدد القصاص كانه هو الاصل في الخلف بحسب السبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل فعقل الميت
 فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يكون
 ايضا لانه واجب بقابلية تقويت دمه وجوته الا ان ثبتناه للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصح كحاجة الميت بعد انقضاء جرمته
 وان ترك الثار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول في الخلف عدم هذه المانع فجعل سورثا ففارق الخلف
 الاصل اختلاف حالها وهو ان الاصل لا يصلح لرفع حوائج الميت ولا اثبتت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك وثبتت مع
 الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف احوال كالتميز يفرق الوضوء في شدة البرودة عند اختلاف حالها وهو ان المار بنفسه و
 التراب بلوث فكذا ههنا قولنا اما احكام الآخرة وهي لا يرفعها احكام الدنيا بما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمطامير
 التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة لو احاطت الايمان واكتساب
 الطاعات وانجارات وما يلقاه من عقاب لما رتبته بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات ولما في جميع هذه الاحكام كمالها
 لان القبر للميت في حكم الآخرة كالحرم للمبارك والمفضل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والولوج بعد
 الفناء والاحكام الآخرة فكان للميت فيه حكم الاجزاء فيرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاجزاء فيما يرجع الى احكام الدنيا
 روضته ودار ابي تروضة ودار اركان من اهل الكرامة والثواب والحضرة نار ان كان من اهل المشقاوة والعقاب ترجع الى دار
 ان يصير لدار روضته بكرمه وفضله وان يعذب نار من فتنه القبر وعذابه بسببه وطول انة الكرم المنعم والمريان ذو اللطف والفضل لا احسان
فصل في العوارض المكتنية قول واما اجمل فلذا قيل اجمل اعتقاد الشئ على خلاف ما هو به واعتراض عليه بانه مستلزم كون
 المعدم مستلزما او اجمل تحقيق بالمعدم كما تحقق بالموجود او كون المعدم اجمولا غير داخل في الكل وكلاهما فاسد وقيل هو مذهب
 نقض العلم عند احتمال وتصوره واحترز عن الاشياء التي لا علم لها فاحتمال الوصف باجمل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح
 في الآخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انما قيل يقول في الآخرة لانه اختلف في ديانته الكافرا في اعتقاده حكما من الاحكام الشرعية
 خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انما اتصل داخلة للعرض ووافقه دليل الشرع في الاحكام الشرعية
 اجملت التغيير مثل حزمة الحرام ونحوها حتى ان اعتقاد الوصل داخلة لدليل الوجوب للموت فاما في حكم الاجمالي المتبدل فلما
 حتى انه لا يطبق للكفر حكم الله تعالى كذلك قال ابو حنيفة رحمه الله انما لا يخاف من الاجماليين بل يحكم بالحرام على ما عرفتم
 في اصول الفقه فخر الاسلام ويجعل له الما قبل لانه لا يمكن جعله من احكام الدنيا بان التبرع عند الموت فان اجمل حينئذ

عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة قوله لانه مكافؤ وجودهما الاكساح الانكار بعد حصول العلم ووضع الدليل
قال الله تعالى وجعلناهم امة واحدة فاستيقنوا انفسهم علما وعلوا وعين بناتيل لوسال القاضي المدعى عليه بعد عوى المدعى الحمد
تقر فيها بما اوجب يكون اقرارا كافيا لوجود بعض الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
غطت الواسية لا تعد كثرة ولا يخفى على من لا يفتي على من لا يفتي كما قال ابو القاسم في بعض كيف يعصى الاله ام كيف يحجب حاجته
ففي كل شئ له آية وله تدل على انه واحد وهو وكذا الدلائل على صحة رساله المرسل من المعجزات القاهرة وادراج الباسرة طاسرة
مجبوتة في زمانهم لا وجب اني ردوا انكارنا وقد علمت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر فباعتقروا ان الاله لا يكون انكارا بغير
انكارهم فكذلك لم يحل حمل الكافر عند الحق في الآخرة وحمل هو دونه من حمل الكافر لانه لا يصلح عند اني الآخرة ايضا وهو بل صاحب
في صفات الله عز وجل مثل حمل المعزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم با علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير
وكذا في سائر الصفات ومثل حمل الكسبة فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها عنه تشبيها بغير الله تعالى فخلع
صفاته وبما النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا انا السميع فتقوله تعالى
ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاءوا انزل له علم ان الله عز وجل ذو القوة المتين ان الله لا يفضي على الناس الى غير ما من الايات
فانما تدل على ان الله تعالى صفات هي معان ورازذات واما العقل فهو ان المحركات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
ولت على كونه عيا قاندا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وجمع وبهذه الصفات معاني وراز
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم عالم لا علم له وحى لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس لعالم ومن قول لا علم له
كذا في جميع الصفات وقد عرف به لاله العقل ايضا ان ما هو محال كحادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثا
حدثت لذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه ان الله تعالى هو صانع الصفات لانه لا ينقصه والزوال وان
قائمة بذاته وليست باعرض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها محال ما ذهب اليه بل الاله باطلا وجهلا بوجه
الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل حمل المعزلة بسؤال المنكر والتكيد وعذاب القدر والميزان والشفاعة لاله
الكبار وجواز الصفوة عمادون الشرك جواز اخراج اهل الكبار الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكارهم محبة علو والذات
واللهما جل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تأمل فيها من صفات
فاجعل بها الا يكون عذرا في الآخرة كحمل الكافر وكذلك حمل الباعى وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق طانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكم حكم المنصوص كما بينه لا يصلح عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل اخلاقه الراشدين من سلك طريقهم لا يحجب على وجه
جليل كما برهنا على ما هو في موقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روى ان الخليفة لما استلمت بين على وسعادت رضى الله عنها
وكثر القتل والقتال بين المسلمين حمل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوسهم فمالوا واصحاب على رضى الله عنه مشاوشكم
كنا بصد تعالى يدعوكم الى العمل فاجاب اصحاب على رضى الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ينفذوا
حكما من كل جانب فمن اتفق الحكماء على ما استوفوا ما لم كان على رضى الله عنه لا ينفذ حكمه اجمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

على صاحب لانه لا يملك ذلك بالخذ كما لا يملك كل اهل البني والسوية بين القسطين المتعنتين بتاويل الدين في الاحكام
روى عن محمد بن ابي الفتح في اهل البني اذ تالوا بيان ليعلموا ما اتفقوا من النفوس والادوال ولا التزمهم ذلك في الحكم
لانهم كانوا معتقدين بالسلام وقد تفرقوا في التاويل والالاهن والالزام اذا كانت منقطعة للمنفعة فلا يكلفون على اهل
الصفاء في الحكم ولكن البني فيما بينهم وبين اهل البني اهل العدل مبتدا وانهم محققون في قتالهم وقتلهم منقولون الامانة في
وحاصل بعض الفصل ان المعتبر للحكم اجتماع التاويل والمنفعة فاذا اتحدوا من اهل البني لا يتغير الحكم في حق خلاص المصلح
لو ان قوما غير متاولين عليه اعلوا في رتبة فضائلهم واستهلكوا الاموال ثم طهر عليهم اهل العدل واخذوا جميع ذلك فحرم
والمنفعة من التاويل قولهم ذلك ساي ومثل جمل الباعث ومصاحب الهوى جمل من خالف في اجتهاده الكتاب على المشهور
مثل الفتوى ببيع اجماع اولاد كاني بن المريس ودواود الاصمغاني ومن تابعه من اصحاب القواهم يقولون بجواز بيع اهل الولد
تمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع اجماع الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبطلان هذا
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيما يتفق فلا يرفع بعد الولادة بالشك عند جمهور الصالحين لا يجوز بيع الدلالة لا تارة المشورة
مثل قوله عليه السلام اجماع اولاد من سيد باغي محقة عن بر بنه وماروى عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام يفتون اجماع اولاد من غير التمسك ان لا يمين في بن وماروى عن عمر رضي الله عنه ان كان ينادي على التمسك ان
بيع اجماع اولاد حرام ولا راق عليها بعد موت مولاه وقد نقلها في القرن الثاني بالقبول بالجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بجواز بيعها للاحد بين المشهور والاجماع فكان مرودا ومثل الفتوى بتسوية اجماع الاولاد على السلام في بيع
في قلب كل امرئ من بائعها على تسوية التسوية بالنسبة في مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بغير اثم ولا غش ولا غش
بالقسامة اذا وجد القاتل في جملة ولا يدرك فالتسوية القسامة على اهل المحلة الدليل هو قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بغير اثم ولا غش ولا غش
اكتفى في الشافعي في قوله في القاتل من اهل المحلة عدالة طاهرة للموت ولو لم يخلع على القاتل او لم يخلع على القاتل
يوم الولي بان يمين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا ان قتل عمدا فاذا حلف يقتضى له القاتل تمسكين في ذلك قوله
عليه السلام لا وليا له اقول الذي وجد في خبر اهل البني مع صاحبكم اخبرني ابي لوم قاتل صاحبكم فوجدت في ابي جابر
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان ابي عليه السلام قضى بالقسامة الدية على ابي في قتل جده من اهل البني ثم عد ان جده اهل البني
رسول الله عليه السلام فقال اني وجد اخي قتيلا في بني فلان فقال وليس اخبر من شيوخهم خمسين اهل البني فاحضروا قتلناه
اعلم ان قاتلا قاتل من اهل البني لا يندخل فيهم ولك ما تم من اهل البني وفي اخبار قتل الجدين او من واجب وكان اهل عدالة يقتضون
رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا بغير من اموالنا اموالنا بغير من ايماننا قاتل حقه وما ذكرنا بالعلم وانكم
الدية لوجود القاتل من اهل البني وكان ذلك الحضر من الصبية ولم يكره عليه فحل محل الاجماع فكان القول بجواز القسامة من اهل البني
منه الادلة نفاضة المشهورة بقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكان مرودا والقضاة المشاهير في اهل البني
يوجب القضاة وتاويلهم المدعي اهل البني ان البني عليه السلام قضى بذلك في مخالفة الكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من اهل البني ان قال ذلك اقسا عند اقوم للشهادة وادعى ان لا تروا والمحدثين المشهورين

Digitized by Google

ايضا في صيرته الجبل شبيهة في سقوطه كسقوط سقوا على مائة خمر لم يحب احد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو نزل بجارية خمرية
 وقال غننت انما غننت الى حيث لم يجعل الجبل شبيهة في سقوطه كسقوط الان منافع الاملاك بينهما لانه عادة فلا يكون هذا محلا للاشتباه فلا يصير
 الجبل شبيهة قولا والنوع الرابع جعل الجبل يطلع عند الفرق بين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس
 بدليل بالدليل وكذا الاول يوثق في اسقاطه بالسقط بالثبوت دون غيره والثاني يوثق في جميع ما يوقف على العلم فاجعل في دار احب من
 مسلم لم يهاجر يكون عند اني الشريعة حتى لو كنت مائة ولم يصل فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاءهما وقال في
 رحمة الله عليه قضاها بما لا يقبل الاسلام جارا لثبوت الاحكام ولكن قصه عن خطاب الاداء الجمل في ذلك لا يسقط القضاء بعد تفرع السبب الموجب
 كالتام اذا ائتمت بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب الثالث في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقديره بالاستفاضة
 والاشارة لان دار احب ليس محل استفاضة الاحكام الاسلام فيصير الجبل بالخطاب عذر لانه غير مقصفي طلب الدليل وانما جاز الجبل من
 قبل هذا الدليل في نفسه حيث لم يشتر في دار احب سبب القطع ولاية التبليغ عن غير خلاف الذي اذا سلم في دار الاسلام ولم يصل
 ولم يعلم بوجودها كان عليه قضاء لانه في دار شيعه الاحكام وفيه شهود والناس اجماعات فيمكنه السؤال عن احكام الاسلام فترك السؤال
 والطلب فيصير منه فلا يعذر لكن لم يطلب الممار في العمران لما ان المار بعد من قيمه وصلى والمار موجود ولم يجز صلوة لانه مقصفي ترك الطلب
 في موضع المار غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفارقة على غير المار وتيمم وصلى حيث جازت صلوة لانه ليس بمقصر ترك الطلب في هذا الموضع
 فاذا لم يكن على طبع من المار لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة قوله ذلك لاسي وجعل من السلم في دار احب جلا لوكيل بالوكالة وجعل المولى
 بالاذن وهو الماردان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرف قبل بلوغ اخيه اليها لم ينفذ تصرفه على الموكل والمولى ولو وكل مع شئ يتسارع اليه
 ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يفسد ما ولو وكله بشئ شرعي بعينه فاشتره الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو
 باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يوقف على اجازة كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب الزام
 من حيث انه يلزم الوكيل والعقد من التسليم ونحوهما ويتبع على الوكيل شراء كل شره بعينه ويبيع شئ وكل يبيع من لا يقبل
 شهادته ليطالب العبد بعدة تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقه قبل العلم
 برفع الضرر عنها الا يري ان حكم الشرع لا يملك في حقه كمال ولاية قبل العلم فلا ان يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية
 كان اولى وكل اجعل الوكيل بالغرا وجعل الماردان بالوكالة وعذر خفاء الدليل ولزم الضرر على كل واحد منهما
 الغرل واكثر الوكيل يتصرف على ان يلزمه تصرفه على الموكل والعبد تصرف على ان يقتضيه دينه من كسبه ورفقته والغرل و
 الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد للالتحق ولو دى بعد التعلق من خالص ملكه وفيه من الضرر بالا يخفى فينتهت بثبوت
 على العلم وجعل الشفع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة والمولى بجباية العبد اذا جنى العبد جناية فاعاد
 المولى بين الدفع والغدا فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعناق ونحوها بعد العلم بجباية يصير مختارا للفساد وهو الارش فان
 لم يعلم بجباية حتى يصرف فيه ونحوه لا يصير مختارا للفساد بل يجب على الاقوال من القيمة من الارش ويصير جملها بجباية
 عذرا والمرأة بالانكاح اى جعل المرأة البكر البالغة بالانكاح المولى يكون عذرا حتى لا يكون سكوته قبل العلم رضانا بالانكاح لان دليل
 العلم في حق هؤلاء لان هذه الامور لا يكون مشورة وليست صاحب الدار بالبيع والعبد بجباية والمولى بالانكاح فاني

يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث ينرم على المولى الدفع او الفداء بخلافه لعدم
 ويلزم على الشفيع ضرر الجواز بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالنكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشريعة
 شرط الوضيفة حمداً في الذي يبلغ من غير رسالة العدا والعدالة لان فيه الزاماً على ما في بيان اقسام السنن قوله والامة النكاح
 بخيار العتق اسي اذا اعتقت الامة المنكوحه ثبت لها الخيار ان شارت اقامت مع الزوج وان شارت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام
 ليرة حين اعتقت ملكك لضحك فاختارني وهو تمهيد الى آخر المجلس لانه ثابت بخير الشريعة فيكون بمنزلة الثابت بخير الزوج
 ويسمى هذا الخيار العاقبة فان لم تعلم بالاغتياق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لما شرعاً كان اجمل منها عذر احتي كان لما مجلس العلم
 بعد ذلك لانها وافترعن نفسها لزوم زيادة الملك عليها واجمل يصلح عذر الدفع والان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة
 بخدمة المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشريعة فلا يقوم اشتغال الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم بالاعتنا
 لان المولى مستبد به فلا يمكنه الوقوف عليه قبل الاجراء بخلاف اجمل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الفصيل الى الصغيرة لغير
 الاب واجسد من الاوليا البيع النكاح وثبت لها الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزوج صدر ممن هو قادر للشفقة
 بالنسبة الى الاب قد ظهر تأثره القصور في اقتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لها الخيار اذا ملكا احد نفسهما بالبلوغ كالامة اذا
 اعتقت ويسمى هذا الخيار البلوغ وهو يطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكر لان ثبوت الخيار لما عدم تمام الرضا عنها ورضاء
 البكر البالغة يتم بسكوتها شرعاً كما لو زوجت بعد البلوغ فسكت ولهذا الويلغت ثبوت الخيار بالسكوت كما لم يطل خيار
 الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان اجمل منها عذر انقضاء الدليل اذا لم يستقبل بالنكاح وان علمت بالنكاح و
 لم تعلم بالخيار لم تغدر وجعل سكوتها رضاً لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر اشتغال احكام الشريعة في دار الاسلام
 وعدم المنافع من التعلم اذ لم تكن مشغولة قبل البلوغ شئ يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم باجتماع اليه بعد البلوغ
 فلا تغدر باجمل ولانها تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع للزام النقص للدفع لان من له خيار
 لا يدفع ضرراً طارفاً ان المسئلة معروفة فيها اذا كان الزوج كفواً والمهر وشره ولم تفعل ذلك مجازة وفسقا فثبت انه شرع
 للزام في حق انقصم الآخر واجمل لا يصلح حجة للزام واعتقته تدفع زيادة الملك عن نفسها واجمل يصلح عذر الدفع ولهذا
 شرط القبض الوتوق في الفرقة في خيار البلوغ فتمت ما اوردنا من قبل القضاير في الآخرة ولم يشترط في خيار العتق بل ثبت
 الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان بملك مراجعتنا في سرائر وملك
 عليها تطبيقين وقد اورد ذلك بالعقود فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تنصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
 الملك فلما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القبض فكذا دفع زيادة الملك فلما
 في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما ثبت بالعقود فكان لها ان تدفع الزيادة بخيار تنوهم ترك النظر من الوتوق
 وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضار قوله واما السكر فلذا قيل هو سرور يغلب على القتل بسبب اثرة بعض
 الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقده من غير ان يزيله لهذا بقي السكر ان اهل الخطاب فعلى هذا
 القول لا يكون ما حصل من شرب الداء وارتث الا فيون من قسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو عقلة يفتق

الانسان مع فتور في بعض ايامه يشترط بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وغلة وقيل هو مفتي نيروال سيم العقل عند مباشرة
 بعض الاسباب المزيلة على هذا القول لبقاوه مخاطبا بعد زوال العقد يكون امر اكلها نابتا بطريق الرجز عليه بمباشرة المزمع لان
 يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باشره ولم يبق المسكران من آثار العقل في فلا يحكم ببقائه لو هو نوحان ليكر بطريقه
 كسرب الدار اسي كسره حاصل بشرب الدوا مثل الافيون والبنج كذا ذكره في الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضى في الامم غير المحرم
 رحمه الله في فتاواه وشده على الجميع الصغرى قلا عن الى صيغة وسيفان القورسى رضى الله عنهما ان الرجل ان كان عالما
 بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعقابه وذكر في المبسوط لابس بان من ادعى الانسان في
 فان اراد ان يذهب عقله فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المسكر والمضطر
 اسي كسره حاصل لشرب المسكر بها فسادا بحسب الحظر وبشرب المضطربا بان اضطر الى شربها للعطش فسكره بانه اسي عند
 النوع من السكر من زوال الاعمال حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس الهو فصار
 اقسامه المضر وسكره بطريق محظور ويؤثر كسره اسي كسره كل جزء من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ يادى طيبه ويحدث
 ويجوز ادائه اسي هذا النوع من السكر لاني في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
 سكار حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بممان للخطاب وان كان في حالة
 الصحت فذلك ايضا اذ لو كان سنا في حاله لكان قبل طهره اذ سكره حرم وحرمه عن اكله خطاب فلا تضلوا الا ان الواو
 للحال والاحوال شرطه فيسقط كقولك للعاقل اذا جننت فلا تعقل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب
 حالة سنا في حاله ولما مع هذا اذا اهل الخطاب في حاله السكر فان قيل السكر لغة عن استعمال العقل وهم الخطا بانهم
 والاعمال فيسقط ان يسقط الخطاب عنه او يترك كالتام والغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باقتدار الحال
 اقيم السبب الظاهر وهو المبلوغ عن عقل مقامه بغير التعذر الوقت على حقيقة وبالسكرا لا يقوت هذا المعنى ثم قد روي على
 فهم الخطاب ان فانه باق سنا وانه يصلح حذر ان يسقط الخطاب لو تاخر عن ذلك لودى الى تكليف ما ليس في الوبح والى
 اخرج فاما اذا كانت من جهة الحب لم يثبت فانه من غير اهلية في الخطاب متوجبا عليه وذلك لانه لما
 كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو لا اقدام على الشرب متصفا للقدرة فحقه التكليف
 متوجبا عليه من الامم وان لم يبق في حق الاداء بهذا الطريق الى التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يجب على
 الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في الشرح التاويلات واذ ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يستعمل شيئا
 من الابلية لانما بالعقل والبلوغ والسكر لا يورث في العقل بالاعدام فيلزم احكام الشرع كلما من الضلالة والعموم وغيرها
 ويقتضيه فانه كلما تعلق العقل بالخطا والاعتاق والبيع والشراء والوصية والوجود واقرضه واستقرضه
 وغيره لا يستعمل بالاصح وبالسكرا لا يستعمل عقلا وانما يغلب عليه ما يسهو عن استعمال عقله وذلك لا يورث في حقه كذا في
 الشريعة المبسوطة
 الا ان الالهة استخبا نانا خطا لا تقع منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم يكرهه انما
 في القياس وهو قول ابى يوسف رحمه الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امره لانه مخاطب

في كتاب التحقيق شرح
 في كتاب التحقيق شرح

والا اختيار في حق السبب لا يوجد في حق الحكم لان النزل في البيع يفسده وشروط الخيار لا يفسده على ما يشترط في جميع من الاختيار
لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكره فصار النزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فلو شرط في بيع كالمبيع
والاجارة ولا يؤثر فيها لا يمتنع كالمطلوق والمعتاق ولما كان النزل نيا في اختيار الحكم والرضا لا يخرج الاحكام من النزل على نفسها
في حكم اختيار الرضا فكل حكم يتعلق بالسبب في حكمه لا يمتنع ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع النزل كل حكم يتعلق بالرضا والاختيار ثابت
مع النزل ثم جسد ما يدخل فيه النزل انواع ثلثة انشاء وتصرف واخبار عنه وما يتعلق كل بالاقتداء والانتشار على
وجوب ما يتعلق بالنقص كالمبيع الاجارة كالمطلوق والاخبار ايضا على وجوب الاقرار بما يحل النقص والقرار بما يحل وما يتعلق بالاقتضاء على وجوب
ما هو حسن كالايمان بما هو قبيح كالثبوت والقسمة الاول هو الانتشار الذي يحل النقص لادخل النزل فيه على ثلثة اوجه
اما ان يدخل في اصل العقد او في قدر العوض فينبه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما
ان يتغير متعادان على البناء على النزل او على الاعراض عنه على ان لم يحضر به شئ او يختلفان في الاعراض والبناء على الوجه الاول
وهو ما اذا نزل باصل العقد بان قال البائع مثل المشتري الى اظهر المبيع بين الناس ولكنه ليس بيع في حقيقة بل هو بوجوه واشهد عليه
على البناء عليه بغيره فاسد غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عند قبضه المشتري واعتقه لا يبرئ
لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع بوجه اخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في
سلبه المبيع الفاسد ولم يوجد في النزل ولان النزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح حتى الفاسد او ان
يمنع وصار متعادان على النزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما ما يوجب فساد البيع على احتمال الجواز في ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد منهما زوال الملك عما في يده فكذلك النزل فان نقص البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فمتغير
وان اجازة احدهما وسكت الاخر لم يخرجه على صاحبه لان النزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان بالخيار سقطا خياره ولكن خيار الآخر
يكون في المانع من جواز العقد وان اجازة جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما للحكم وقد اخبر بذلك بالاجارة لكن
عند ايجته راحة احد يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بان قلت حتى لو اجازة في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار
الموثر او سقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتصرف الفاسد وبعض المدة كذا هيما وعندهما لا يقدر وقت الاجارة بالثلاث بل يجوز
الاجارة بعد الثلاث ايضا لعدم تعدد مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض وعلى انه لم يحضر به شئ او اختلفا
فحينئذ ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او بائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على
البناء على النزل من الوجهين الاخيرين وهما اذا اختلفا لا يقدر البديل او بحسبه فحينئذ كل وجه بانفراد فنقول اذا تواضعا على البيع
بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الف درهم واتفقا على البناء على البناء على
ما وضعه فان الثمن الف كان عند ايجته راحة الله في احدى الروايتين عنه ذهب الاصح وعندهما بيعت البيع بالف درهم
وهو رواية محمد في الاما عن ايجته راحة الله لانهما قصد السموه بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار
تسوية الالف الزكس هرا به فكان ذكره والسكون عنه سواء كان في الكل ولا يسه حنيفة راحة الله ان الموصوفة السابقة
انما يعتبر اذا لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد منها ما يدل عليه لانها جدها في اصل العقد وتصلح بها

جائزا ولو اجترث الموضوعة في البديل لصار العقد فاسدا لان احدهما لا يقين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه
 شرطا لا يفتقار الى البيع بالالف ويصير كانه قال بعينك بالالفين على ان لا يجب احدهما الا يقين لان عمل النزل في
 منع الوجوب لانه الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيان العقد وفيه بفتح لاحد
 المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حرد وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالموافقة
 في البديل يجعله اسه يجعل البديل يعني قبول تمام البديل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزايد لما خرج عند التمنية
 بالموافقة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يكن العمل بما يقتضيه من
 فيصح للعقد وهو المراد بالموافقة في البديل لانه فاع كل واحدة من المواقعتين بالآخرى اذا العمل بالحد يوجب صحة
 العقد والعمل بالموافقة في العقد الثمن يوجب فساد العمل بالاصل اي بالموافقة في الاصل هي ان ينعقد البيع
 صحيحا عند تعارض المواقعتين فهما اسه في اصل للعقد والبديل اولى من العمل بالموافقة في الوصف وهي ان لا
 الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان يوادى بالا اعتبار من الوصف فلهذا وجب اعتبار التسمية فكان
 الثمن الفين وهذا اسه البيع بخلاف المتكاح حيث يجب الاقل بالا جماع على ما بينته فامكن العمل فيه مواقعتان وهما
 الموافقة بالحد في اصل العقد وهو اصفه بالنزل في قدر المحصر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحصر بما شئى او جفقا
 لان الحد هو الاصل عنده في العمل به اولى ما امكن عندهما الاصل عنده فالعمل به اولى ما امكن عندهما الاصل هو الموافقة
 وكان العمل بهما احق عند الامكان واما اذا توخى على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف قد قسم فان البيع جائز
 بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض وعلى المتبادر او على انه لم يحصر بما شئى او اختلفا وهذا استحسانا وفي القياس
 البيع فاسدا منها عقد النزل بما سمي ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمنه ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل بشرط ذكر البديل فيه
 والعقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البديل بما قصدت الحجة في اصل للعقد فلا يذم من تصحيحه وذلك بان ينعقد
 البيع بما سمي من البديل بوجه ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع باطل للعقد الاول فانها لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا
 بالالف ودرهم كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول وكذلك يجوز ان يكون البيع بعد الموضوعة بخلاف جنس ما توخى عليه مبطلا للموضوعة
 لانه في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد رهما الله بين النزل بقية البديل والنزل بجنسه فاعتبر الموضوعة في الفصل الاول الحمد
 في الفصل الثاني حيث قال لا ينعقد للبيع بالالف في الفصل الاول بالاسم في الفصل الثاني لان العمل بالموضوعة في قدر البديل مع
 العمل بالحد في اصل للعقد ممكن بان يجعل للعقد منقدا بالالف وان كان كما المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود
 والنزل بالالف وكان استلزامه لاخر شرطه لا طالب له لانها وان ذكرنا في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه نزل
 وليس لغيره ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعطيه كل يوم كذا من
 من الشعير واشترى حمرا على ان لا يحبل عليه اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا منها واذا كان كذلك ينعقد البيع
 ويبطل الالف الاخر فاما في النزل بجنس البديل فالعمل بالموافقة مع العمل بالحد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار الموضوعة
 يوجب خلف العقد من العمل بالبيع لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالحد في اصل للعقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل

الحمد لله

بما التزوج تبعا لانه ساه فيه مقصودا بقوله واما ما يقع بكون المال فيه مقصودا وليس سلفا فيه فيجب لا نسلم ان النزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
 في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اقر النزل فيه حتى كان المهر العاقبة اذ انزل فيه بقدر البدن ودون الاغني كما سلف في مبحث
 ثلثا المال منها مقصودا بالنظر الى العاقبة فاما في البتة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للمقد لا نجا بمنزلة الشرط
 فيما لا يشترط اتباع على ما عرف في قوله من الاصل فلا يؤثر فيه النزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقبة لان
 مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج ودون المال فاما في البتة فله نوع احالة حيث
 لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقبة بل يشهد به ذكره ثبت مع النفي صريحا واذ كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم النزل على اثر
 فيه النزل كما لا يؤثر في سائر الاحوال فان قيل اليس ان الاكراه على النكاح يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
 فوجب ان يكون النزل كذلك عند الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكروه ويجعل الالمه فيما يصلح ان يكون الالم
 وفي ايجاب المال يصلح الالم لان له يجازى به استهلاكه سواء في الاستهلاك به او في جعل الالمه في حق الوجوب
 فلو كان النكاح حصل من المكروه ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح الالمه فصار كما في الاكراه
 على الاحاق فان نفس العتق مقصود على المكروه حتى كان الولاء في حق الاتفاق بقول الالمه واما النزل فلا يمنع
 المال من حيث انه يقتل الفضل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيجب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
 لا يمنع كالمطابق والعتاق كما ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله عليه قوله اما عند ايجافه فان الطلاق يتوقف على اختيار
 احدى طرفي الاختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق المجد واستقاما النزل لكل حال يعني سواء نزل بالاصد ولا يقدر البديل كمن
 بعد ان يتقاسم على البناء لان النزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص من ايجافه رحمه الله يعني في الجماع الصغير ان رجلا لو قال
 لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخير فثلاثة ايام فقلت قلت ان روت الطلاق في الثلاثية بطل الطلاق و
 ان اختارت الطلاق في الثلاثية الايام ولم تتروعه مضت المدة فطال الطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذاك هنا اي لو كان
 الحكم المذكور في الخيار حكم النزل لكنه اي كمن خيار الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله عند من لو
 اشترط الخيار اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب النكاح على وفاء القياس اذ الطلاق من الاستقامات وتعليقها
 بالشرط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فله خلاف القياس لانه من الاثبات فتعليقها بالشرط
 غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدر بالثلاث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ومطل اشتراط الخيار فيها ولو كانت
 على القياس كذا في بعض الشروح فلهذا لا يبطل خيار النقص والاجارة للمرأة فيما نحن فيه بمعنى الثالث لان النزل بمنزلة خيار الشرط
 مودعا فيكون لها الخيار ما تباعا في فوق الثالث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقص والاجارة متى شارعت عند ايجافه رضي الله عنه
 ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدر بالثلاث في النكاح وامثاله لان ثبوته في جانب من وجوب عليه المال باعتبار معنى العاقبة
 لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتعد بالثلاث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منتظرا بالنظر الى
 العاقبة لكنه تابع في البتة للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث
 كما قلنا وكذا في غيرها اي ومثل ثبوت الحكم والتفرع في النكاح ثبوت الحكم والتفرع في غيرها من الاعمال

على مال والصالح من دم المهر لغيره الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لو شرفه المنزل وهو ما يحتمل النقص كالبيع
 بما لا جارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا
 اتفقا على انه لم يحضر ما شئ عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجدة فيما اذا لم يحضر ما شئ وجعل
 القول قول من يري الجدة والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فعمل العمل لصحة الايجاب والجد
 اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزوم الصحة واما يتغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متوسك بالاصل
 فكان القول قوله وكان دعوى الآخر كدعواه خيارا لشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضر ما شئ انما صح العقد
 لان مطلقة يقتضيه الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون موشرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم
 يذكر اذ كان في العقد لم يثبت الخيار والاصل فهذا أشد وعندنا العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من دعوى البناء
 في صورة الاختلاف فكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضر ما شئ لانهما تواضعا لا كينيا عليه صونا للمال عن يد المتقلب فيكون
 فعلمنا بناء على ذلك المواضعة باعتبار الظاهر لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالها بما اشتغالا بسا
 يعيند ولكن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضه فترجى السابق منها اذا
 سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة المنزل لم يبارضا ما شئ فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او خلاف
 بين البناء والاعراض لا يصح معارضه لانه غير متعرض للجد ولا المنزل فذلك وجب العمل بالسابق والجواب لا يجنبه من جهة
 ان الاخر يصح ناسخا للاول اذ لم يتصل به بالوجوب لغيره لئلا لان الجدة هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
 عليه اذا لم يسبقه مواضعة على المنزل يجب حمله عليه اذ سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن مهننا بخلافه من المنزل ايضا
 وعدم اتفقا على البناء على المنزل فيحمل عليه ويجعل المواضعة السابقة لانها تحمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المنة
 لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط
 ولو تواضعا على ان يخيرا انهما يتألفا هذا الصيد امسه بالالف ودرهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع المشتري قد كنت
 ببتك جدي منها يوم كذا وكذا وقال الآخر صدقت فليس به البيع لان الاقرار خبر مستعمل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا
 كان باطلا فبلاخبار به لا يصير حقا الا يري ان قر به الفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبار به ومهنا قد ثبت كون الخبر
 عنه كذا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد و
 بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يري انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او حنقا او كاح لم يكن ذلك
 حكا حا والاطلاق والاحتقا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيها
 بينه وبين ربه وجعل وان كان القاضي لا يصدق في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طالعا فثبت الفرق بين
 الاقرار والانتشار في هذه المقررات مع التلبية كما ثبت في الاكراه قوله وكذلك اى وكالاقرار تسليم الشفعة
 طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور لطلبت شفعة وانما
 طلب التقرير والاشهاد وهو ان يهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

نقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانما اشفعها وقد طلبت الشفعة والطلب الا ان فاشهدوا على ذلك وبهذا لا يطلب مستقر شفعة
حتى لا يطلب بالتأخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالثة طلب المحضومة والتمليك فاذا اسلم هذا لا يقبل طلب المراجعة لطلب
شفعة لان التسليم بطريق النزل كالسكوت مختار اذا اشتغاله بالتسليم باز لا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يطلب
حقيقة السكوت مختار بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكاه بعد طلب المراجعة وطلب الاشهاد والتسليم
بطريق النزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يطلب بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المراجعة والمقرر
على انه بالخيار ثالثة ايام لطل التسليم ولقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التماز لانه استبقاوا احدا لموثرين على ملك
ولذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة العبيد عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله كما لا يمكن البيع والشراء في ميتة
على الرضا وبالحكم بالخيار يمنع الرضا به فيطلب التسليم فكذا النزل يمنع الرضا بالحكم فيطلب التسليم كما يطلب بخيار
الشرط ويمنع الشفعة وكذا لك اى ومثل تسليم الشفعة ابراء العرقم في انه يطلب النزل حتى لو ابراه باز لا لا يصح ويمنع
الدين على حاله لانه لو قال ابراءك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في البراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى
سنة والتمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا النزل يؤثر فيه لانه بمنزلة التمليك
بالشرط وكذا لك لو ابراء الكفيل باز لا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ بدليل انه لو صاح الكفيل على عين
وذلك العين او رد العيب بنفسه الصريح والقبول الكفالة فكذا كذلك لعل فيه النزل فعينه من الثبوت كما تحركه من ابيات
مكتوبة بخلافه في وجه الحق تعالى قوله اما الكافر اذا نزل بكلمة الاسلام وبشره من دية اهل البيت ان يحكم
بما يمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقترار باللسان وقد باشر احد الكافرين و
الاستعداد باللسان على سبيل الرضا والاقترار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بما عليه كالمكره
على الاسلام اذ لا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود الكافرين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه احي الايمان
بمنزلة الشاهد لا يقبل حكم الرد والبرائة فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراجعا عنه فلا يحتمل ان يرتد
اسلامه بسبب كذا يرد البيع بخيار العيب والردية فكان بمنزلة الطلاق والطلاق فلا يؤثر فيه النزل واما حكم الردية
بالنزل فقدم بيانه والذكر اعلم قوله في الشفعة فكذا الله المقتضى هو الحنفية والتحريك ليقال صفحت الرياح الثوب اذا شفعته
وحركة منه زمام سفينة اى خفيف ومنه اشريعة عبارة عن خفية لغزاة الانسان فتمحرك على العمل بخلاف موجب المال
الشخص من قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف كينا ولي اركان جميع مظهرات فان فيه
اركانها من السفة حقيقة الا ان السفة الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من مبلغ منه المال ووجوب السفة
وهو مبدى المال والتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسروا بعضهم بانها السرف والتبذير ولم يعلم عند طلبة
الاحكام حقيقة اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سقفا حقيقة ولذا لم يتعلق بها احكام السفة
فسروا بعضهم بانها تصرف صدر عن العاقل بقصد الاطعام والعتلاء واحترار ليقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصد احسن الخطا وقوله
الطعام والعتلاء عن تصرف الرشيد انه لا تحمل بالالهي لانه لا يحمل بالقدر وظاهر السلامة التركيب فيها المعنى للتعريف على

ولا باطلتها فلو عقل كماله لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يمتنع مخاطبته تحمل امانة الله تعالى فيها طلب بالادار في الدنيا ويحذر
 عليه في الآخرة واذا بقي ابله العقل امانة الله عز وجل ووجب حقوقه بقي ابله تحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاكبر
 لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كالمحال لا يبرى ان العبي ابل للتصرفات مع انه ليس باهل لا يبرى
 حقوق الله عز وجل وتحمل امانة فمن هو اهل تحمل امانة اولي ان يكون لهذا التصرفات فثبت ان السفيه لا يمنع احكام الشرع
 ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه الحال انه لم يمنع مجرا له لم يمنع قوله ولا يوجب الحجر اصلا امي لا يوجب
 السفيه الحجر من تصرف لا يتحمل الفسخ ولا يبطل الهزل كالكساح والعتاق ولا من نقصه من يتحمل الفسخ ويبطل الهزل كالبيع
 والاحارة واعتكف في وجوب النظر السفيه يجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولايات للغير على ما هو متعارف من الضياع كما وجب
 للمعسر والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفيه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
 الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات لقوله لا يمنع ربي ما يبطل الهزل ودون ما يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان كذلك
 عليه الحق سببها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل نفس على اثبات الولايات على السفيه وذلك لا يتصور
 الا بغير الحجر عليه لان السفيه مبذور في ماله فيجوز عليه نظره كالتصبي بل اولي لان العبي انما يحجر عليه توهم التبذير وهو متحقق بهنا
 فلا يكون محجورا عليه كان اولي وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حق للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكفاية لانه
 ان اغنى ماله بالسفيه التبذير صار مالا على الناس وعياله لم يستحق النفقة من بيت المال والمجر على المحر لرفع الضرر
 عن العامة مستروح بالاجماع كما في المفتي الناجي والطبيب الجاهل والكارسي النفاس وحق الدين السفيه ايضا فانه
 وان كان عاصيا لم يمتنع يستحق النظر باعتباره اسهل دينه بسبب الله تعالى ولهذا الوات يصلي عليه وكذا كل من كان فاسقا لا يملك
 وكذا لا يبرأ من ماله والنهي عن الشكر فخر بطريق النظر للمساورة والمنهي خلافه بينه والمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فان ثبت
 بطريق النظر بقي ماله من التملك فثبت نظره لان منع المال غير مقصود بعينه بل الاقرار ملكه ولا يحصل هذا
 المقصود ماله يتبلغ لسانه من ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بفن فاش او بالقرار بغيره بالهبة الولي عليه من ماله وانما لم يثبت
 الحجر في حق اطلاق العتاق والكساح ونحوه لان الحجر عليه بسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير
 منهج كلام العقل لا قصد المصعب به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير منهج كلام العقل
 لا تصح الهوى وبكابر العقل لا نقصان في عقله وكل تصرف لا يوثق منه الهزل لا يوثق منه السفيه ايضا وكل تصرف يوثق منها
 الهزل وهو ما جعل يفتح يوثق منه السفه واجتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حرم مخاطبته فيكون نطاق التصرف في ماله كالرشد فان
 كونه مخاطبا ثبت ابله التصرف او التصرف كلامه بغيره والبيان الكلام المذموم يكون مخاطبا وبالحكمة ثبت المالكية
 ويكون المال خاص للملكية ثبت محليته وبعد ما صدر التصرف من ابله في محله لا يمنع نفوده الا لما منع والسفه لا يصلح ما غا من نفوده
 التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه ككابر عقله في التبذير للبلية هو اه مع علمه بقبحه وفساده عاقبة فلم
 يبرأ من سببها للتفكر لكونه مبعوضه لا يبرى ان من تصرف في حقوق الله تعالى بجهالة وفساد لم يوضع عنه الخطاب وان بطلت
 الواجبات وتعددت حقوقه لم يبرأ من الشرك بالمجنون والافناء والدليل عليه انه يبطل عياراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذر

جميعه وآثاره على نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يعطى عليه اسباب المحذور والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل
 او سبها لقيام عليه المحذور وجب عليه القصاص وهذه العقوبات تنذر بالشبهات فلو بقي السفيه مقتسبا بعد ان يسلم من عقل
 في اسباب النظر كان الاولى ان يعتبر فيما تنذر به بالشبهات ولو كان المحذور بطريق النظر كان الاولى ان يحظر عليه بالاتقارار بالاسباب الموجبة
 العقوبة لان محضه يتوقف نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يتطهر في دفع الضرر عن نفسه فغزاله الى وقته هو مستحق للنظر في العقوبة
 قلنا النظر من هذا الوجه جائز ولا واجب كما في صاحب الكلبين يحوز العقوبة والمجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن حذرا
 فوق هذا النظر ومنها قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر البطلان ولا يتعدى اليه والى ما يقتضيه بهما ثم ذى تحت اصلية لان الانسان انما
 يتصور من سبب الحيوان والبيان فلا يحوز البطلان من النعمة لحياته المال بخلاف منع المال من بلانه انما ثبت بالنقص غير مقول
 المعنى لان منع المال عن الكلب مع كمال عقله وتميزه غير مقول اذ الملك هو المطلق التاجر فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
 العقوبة عند بعض شائخنا لا بطريق النظر فان سبه جنسية هو كسائر العقول واتبع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كالجواب
 المال فيعمل جزاء ما هو سائر الاجرة بهذا الطريق وهو انما سطرنا الى السبب في جنسنا مما لا يحق عقوبة فيسقط عقوبة كالحال في الزنا
 وقطع اليد في السرقة واذا ثبتت العقوبة لا يمكن تقييده الى منع الانسان من تصرفه لانه القياس للحرمان في العقوبة
 ولا يقال لان المنع لو كان عقوبة لغرض الى الامم ولا يلزم انما يطعون دون الامنة لان العقول هو عقوبة بهر وتاوينت الاجر
 فيمنه ان تقيده الى الاولياء كما في غير العبيد والامم ولان سبنا ان النص مقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة كما سلم
 جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال البطلان نعمة اتمه عليه وحى اليد والامة بالعقوبة واثبات الحجر
 البطلان نعمة اصلية وهي الالائية والولاية فالجاءه الحاقه ليس في منع نعمة اتمه لا يتوقف النظر عليه لا يستعمل على جازم حاق الضرر
 العظيم به يتوقف النعمة الاصلية والى ما يقتضيه بهما ثم ذى تحت اصلية لان النص مقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة كما سلم
 قتل فلان بعض آفته يخرج عن شئ الاستقاة ومن الضعيف الضعيف ومن الذي لا يستطيع ان يعل الجنون وقيل الملو
 من السفيه المبذر الذي اختلف فيه ولكن المراد من العولى هو بولى الحق لاولى السفيه وفي الآية كلام طويل ومن قولهم لا فائدة
 في منع المال مع اطلاق النص ان السفيه انما يتلف بالعادة في التصرفات التي لا يتم الا بشبات اليد على المال من اتجان
 القصاص واليه والصدقة فاذ كانت هذه مقصودة من المال لا يمكن من بعد هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
 وان كان لا يحجز عليه والكافية بمقابلة من كبر كبره اعظم من اعتقده من نفسه كبره من غير لا يقال فيه فلا يملك
 تحت حكمه واما وكفاية العقل المخرج من طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله واما الخطا وكذا اقل الامم
 لما لا شئ الصواب ما صيب به المقصود والخطا مصدر الصواب والعبد على عنه وقيل الخطا امر يصدر عن الانسان بغيره
 قصد بسبب ترك السب عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامم بلوا القاسم الخطا يذكر ويراد هذا الصواب ومنه
 يسمى الذنب خطية ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا قوله عليه السلام في حق من خطا ان قتلهم كان خطا كغيره ومنه
 خطا احد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطا ان يكون عاملا الى الفعل لا الى القول كمن رمى الى انسان على ظن ان
 قتل قاصد الى الرمي لا الى الفعل وهو الانسان هو نوع جعل خذرا اختلف في جواز ائمه احيىة يستعمل الخطا فيمنع من الخطا

الخطا

لا يجوز المواخذة عليه في محكمته لان الناطق غير قاصد الى الخطا او الجنابة لا يتحقق بدون قصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه على ما لان الله تعالى
 امرنا بان نبيان عنه عدم المواخذة بالخطا في قوله عز وجل اخبرنا عن قول الرسول عليه السلام وتعلما للعباد ربنا لا توالواخذة فان نسينا او خطانا
 ولو كان الخطا غير جائز المواخذة في محكم كانت المواخذة جورا وصدرا للعدا في تقدير ربنا لا تجز علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في محكمته
 سقطت بعد ما انبى عليه السلام فانه لما قال ربنا لا توالواخذة فان نسينا او خطانا استجب له في دعائه فاشيع بقوله جعل عذرا لشارالي ما ذكرنا يعني انه كان في طائر
 المواخذة باعتبار انه لا يجازي من تقصير جعل صاحبها يسقط حتى الله تعالى او حصل من اجتهاد حتى لو خطا في اقبله بعد ما اجتهاد طارت صلواته
 ولاننا ثم ولو اخطا في الفتوى بعد ما اجتهاد لانا ثم ويستحق اجرا واحدا واحدا بقوله يستوفى حتى الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
 لو ائلف مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيدا واكل الانسان على ظن انه ملكه يحبس الانسان لانه ضمان مال الاجزاء فصل
 فيعتد بمقتضى محمل وكونه خطا لا ينافي عصيته المحمل وقوله وشبهه في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اى جعل الخطا شبهة وادريته في باب العقوبة حتى لو ثبت
 الخ غير امرته فوطيها على ظن انها امراته لانا ثم ثم الرى او لا يواخذ بالى فلو رمى الى الانسان على ظن انه صيد فقتله لانا ثم ثم يقتل بطلان كان ما ثم ثم ترك
 اثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المخذول لكنه اى الخطا لا يفيك عن ضرر تقضي به ترك اثبت والاحتياط لا يكمل الاخر عنه بالثبوت
 فيصلح سببا للجزاء والقصاص وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبهة للجزاء والعقوبة فيسند سببا متروكا اى لا يجرى الا بالاحتياط
 والخطا كذلك ان حصل يقتل وهو الرمى الى الصيد مباح وترك اثبت فيه محطورا او كان قاصدا في معنى الجنابة فيصلح سببا للجزاء والقصاص قوله وصح طلاق
 اى طلاق الناطق عندنا بان اراد ان يقول مثلا اشقنى فخرى على مسائه انت طالق وقع الطلاق وقال اشقنى فخرى على مسائه لا يصلح لان الطلاق يقع
 بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرمى الى الجنون وبالعقل سواء في اصل الكلام لانه فسر عدم قصد صحيح ونحوه فلا يصلح طلاقا ولا طلاقا
 النائم والمغنى عليه اصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوفى عليه فلا يتعلق حكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر لانه لا يمتنع ان يقصد بالعقل
 ويبلغ نفسا لا يخرج كافي اسفرت لاشقة ولا يقال لو كان ابلوغ من عقل مقام يقصد في حق من طلاق الناطق لانه لم يرد هذا الطريق وقام
 مقام الرضا فيما يقصد الرضا من البيع والاجارة ونحوه لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان البعثة حقيقة القصد حقيقة لانه لم يرد هذا
 لان نقول اشي انما يقووم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل خرج حقا فانه يقتل حكمه وجوده بالى ليس مقام
 المدلول تيسيرا لغيره بشرطين في حقوق لانه لم يفتقد لانه لا خرج في الوقوف على المحمل باصلا لعقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذكره ونحن نعلم يقينا ان
 النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اية القصد معدومين يقين من غير حرج في ذلك فلا يصح في حقه اقامة ابلوغ من عقل مقام قصد لا تتفاد
 الشرط والرضا في حق ابياد عبادرة عن استتلاء الاحتياط وبلوغه ونهاية حيث يقضى اثره الى الظاهر من ظهوره لاشقة ونحوه كما يقضى اثره لى اظاها
 وهو ليس بامر باطن فلو لم يرد اقامة ابلوغ من عقل مقامه بل يتعلق حكمه بالسبب الظاهر ونحوه لانه لم يرد هذا الطريق وقام
 على بيان امر خطا باق اراد ان يقول سبحان الله فخرى على مسائه لفت هذا العيب منك بكنا وقال الاخر قبلت وصدقه صاحب على الخطا اذ لا يمكن
 اثباته الا بهذا الطريق فلا روية فيه عن صاحبنا رحمه الله ولا يجب ان ينعقد فاسدا لبيع المكرة لان جريان هذا الكلام في صلح مطلقا اختيارى وليس لطبيع
 كجران هذا وطول اقامته فينعتق البيع لوجود اصل الاختيار ويعتد لقوات الرضا قوله ولما السفر وكذا السفر قطع مسافة لفته وفي الشريعة هو خروج عن
 قصد الميسرة الى موضع بينه وبين ذلك الموضع ميسرة ثلثة ايام فافوقها سلايل وشي الاقدام وانه لا يخل بالاية بوجه بقاء القدره لانه لم يرد هذا الطريق
 كما لا بد من وجوب شئ من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في الشروع من اسبابه لاشقة لا محالة حتى لو تمزق سلطان من سنان

الى انسان في خدمته واما انما مشقة النسبة الى حال اتقته وذلك جعل نفسه سببا للرخس واتيهم مقام الشقة يوشفي قسودات الاربع اثر السفر في حق
 الصلوة عندنا استقلا الشرف في دوات الاربع حتى لم يبق الاكمال شرعا ماعلموا وكان ظهر الساقية في سواها وعندنا في حكم الشرفوت
 حق الرخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الاطوار حتى لو لم يشاء لم يجز الا الاربع واذا فاقته لزمه قضاء الاربع عنده وقدر ميان هذه
 المسئلة في فصل الغزبية والرفقة واثرة في الصوم ما يخرج وجوبا للكل الا ان كان حدة من ايام اخرون استقام في قضاها حتى صبح اذا اراه لان الضر
 اوجبه تاخير السفر لا سقوطه بخلاف شرط الصلوة على ما عرفت قوله كنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من السبب تحقيق كان كالمريض وكان ينبغي ان يكون
 حكمها سواها فيا ذكر من السبب ان السفر لما كان من الامور التي تفتقر الى الامور التي تقتضي وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
 فمروءة لازمة يعني يجب التحقيق لا يوجب ضرورة فيكون على الاطوار بحيث لا يمكن دفعها لان الساقية قد اورد على الصوم من غير خلاف ومن غير ان
 يحتمل اختم في بيته او بيته او في ضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لا مكان وفيها لا استثناء عن السفر لانه عن الامور المتعارضة بخلاف مرض
 قيل ان الكفاية اذا صحت ما هو مساقاة للابح له الفطر بعد الفروقة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشرع وكذا اذا اصابه من غير مرض
 الصوم لم يحل له الفطر لان احوال الصوم في هذا اليوم موجب عليه فاقته تعالى والافطار السفر باختياره فلا يقطعه بالقدرة وجوبه عليه بكمال
 المريض اذا كان في الصوم حتى يكثر من زيادة المرض في هذا اليوم لا يقطعه بل ذلك وكذا اذا مرض المريض على الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على حدة
 الصوم او لو لم يوجب مشقة لما صلب سبب الرخص بالافطار وكذا لا يمكن في اقامة الاطوار في اوقات الاطوار في حال
 السفر بخلافه لم يحل له الفطر لم يترمه الكفاية عندنا تكون الشبهة وجوب الكفاية باقراران سبب البيع بالفطر فان السفر في الفطر في الحالة
 فصورته تكون في حقه وان لم يوجب اياها وذكر من الشافعي رحمه الله في حقه الوطى انه يلزمه الكفاية باقرار الاخر النهار باذنه وانه بعد
 فانه فطر في اوله يصير عن الشبهة بعد السفر فيقرن سبب البيع بالفطر ولو وجد هذا السبب لم يلزمنا بيلج له الفطر فانه او بعد في آخره
 يستوي في كذا في التيسر ولو افطر اى التيسر التيسر على الصوم ثم ساق لا يسلط عنه الكفاية بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر فطرح فطرح خلافا
 حيث يقطعه الكفاية عن كفاية الفطر من الامور التي لا يرد في اشتقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط علم
 بقوله عليه شواحيق فطرحه لانه لا يصير كانه سقط باختياره في المرض فاعرف ما وى واذا وجد من اخر النهار يربى اشتقاق الصوم لا يصح
 الفطر لو كان مما لا يندى الى الاشتقاق لا تجز في صفة الامن اولا كما يحض لعدم الصوم فيه اولا شبهة في سقوط الكفاية حتى لو صدر السفر
 خارجا من اختياره ايضا بان يكره سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعديا سقط عنه الكفاية ايضا من رفاة الجسد عن احييته
 رحمه الله تعالى كذا في ما ذكرنا من فطرحه فان قيل سبب البيع انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في القائم ولم يبق الصوم
 الصوم فاما ما اوجب شبهة بل اوجب لاجل حقيقة من اول النذر لكن لما كان بعد ما جاز شبهة لان الفطر لا يكون عليه لوجوب
 الكفاية باختياره يستوي وانما يكون ذلك الحس مستقما على تقدير عدم تحقيق البيع الى اخر النهار لانه مما لا يتيسر في ثبوته فلا
 زال في ابعثت الى في الكل والمشاظلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه على الغير على امره به ولا يريد بها شره لولا العمل عليه
 بالوجوب على تركه قال غنس الاكراه رحمه الله هو اسم بفعل يفعل الانسان بغيره فيبقي به رضاه او يئسده باختياره ثم قال
 الى الاكراه يستعمل في المعكروه ومعنى في المعكروه معنى في المعكروه معنى في المعكروه معنى في المعكروه معنى في المعكروه معنى في المعكروه
 اذا لم يكن متكررا من ذلك فاكراهه بمران والمعكروه في المعكروه ان يصير خافضا على نفسه من جهة المعكروه في المعكروه حادثة عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذلك فأكراهه بديان والمعتبر في المكروه ان يصير فاعلا على نفسه من جهة المكروه في الفاعل بدو عا جلاله واليصر على وجهه لا عليه طبعه
 الا بذلك وفيما اكراه به ان يكون متلفا او مضرنا ومتلفا عضو او موجبا عما يتقدم به الضمان باعتباره وفيما اكراه على ان يكون المكروه متلفا
 منه قبل الاكراه اما الحق او الحق النسيان آخر بحق الشريعة وحسب اختلاف هذه الاحوال يخيف الحكم فلهذا ينبغي ان يقال ان الاكراه جملة الغير
 على امر متين عنه يجوز لو اقتدر الساجد على البقاء يصير الغير فاعلا به نيات الرضا وبالمباشرة فيتم التعريف بهذه القبول ويمكن ان يجعل
 الرضا داخل في الامتناع لانه اذا كان متمنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا فكيف يذكر احد القيد من كامل لصيد الاختيار ويوجب اجبا
 اسي الاضطرار نحو التهديد بما ينفي على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعالها والاختيار هو القصد الى العمل
 الموجود والعدم داخل في قدرة الفاعل تبرج احدي الجانبين في الاخر كذا قيل في صحيح منه ان يكون الفاعل في قصد مستند واقفا
 منه ان يكون اختياره مبني على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة وقوع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
 فاسدا لا يثبت على اختيار المكروه وان لم يعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا الوجوب الا لاجل الاكراه بحسب ضرب سوت قوله
 والاكراه بحسب اى جميع اقسامه لا يثبت في الالهية لا الهية الوجوب ولا الهية الاداء لا سخا باتبه بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
 لا يجعل بشئ منها ولا يوجب وضع سقوط عن المكروه بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكروه مشتمل على جارية الاكراه كما
 انه مشتمل في حالة الاختيار والابتلاء تحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدلل على ثبوت الابتلاء بتحقيق الخطاب بثبوت دقة فقال اما
 يرمى انه اى المكروه في الماتيان بما اكروه عليه تدوين فرض اى كونه مباشرة فرض كما لو اكروه على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الاجابة
 فانه يفرض عليه الاجابة ام على اكروه عليه حتى لو صبر لم ياكل ولم يشرب حتى قتل ليعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاختيار
 المذكور في قوله تعالى الا ما اضطر اليه ومن اكروه على سباح ليعرض عليه فكذا هنا وخطا اى مخطور كما في الاكراه على الزنا وقيل
 النفس المعصومة واباحة كفا في الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه مبيح له الافطار واحصه كما في الاكراه على الكفر فانه يرضى له او
 كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكروه فيه اى في الاكراه بالاقدام على القول مرة كفا في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة على القطر
 للمسافر والاكراه على توجع اخرى كفا في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاخر كفا في سائر الفروض او ياتم
 بالامتناع مرة كفا في الاكراه على القطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان لصبر عنها الى ان قيل حرام ولو خرا اخرى كما
 في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا يثبت بدون الخطاب
 ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لاسخا داخل في الفرض اذ في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل مباح له بالاكراه
 ولو صبر حتى قتل لا يأتى فمضى الرخصة وان اراد بها ان تباح له ولو تركه يأتى فمضى الفرض فاكرام الصائم على القطر ان مسافرا
 من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يقطر حتى قبل كان اغما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
 عنه تقبل كان ما جاز ولا يوجد منها سوى الاقسام الثلاثة لا يتعلق لغيره ثواب لا يتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة
 الاباحة الا في نفس الامر فترقبين الافطار وبين اجزاء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط بعذر المرض
 والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل شيخ فرق بينهما هذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والحج والزنا اى زنا الرجل
 بالمرأة لعذر الاكراه اصلا ليعني سواء كان الاكراه ملجئا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل هو

الرجعة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جزاء الرخص بالمعصية لحماية النفس او العضو من التلف والمكره والمكره عليه وهو المقصود
بالقتل في استحقاق الصيانة عنه خوف التلف سواء امكن ان يكون المقتول من جنس غيره وان كان غيره لصيانة نفسه فصار الاكره في حكم العدم
في حق اباة قبل المقصود بالقتل في الرخص بالتعارض المحققين فان الرخص لو ثبت بالاكره لصيانة نفسه نفس المكره مع ثبوته وجوب صيانة
حرمته نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا المحرر حتى لو قتل في القطع يدعدان لو تملك لا يحل له ذلك
ولو فعل كان اشمالا لان الطرف المؤمن من الحرمة بالنسبة الى غيره الاثر في ان المخطئ لا يحل له ان يقتل طرف الغير كما لا يحل لئان يقتله
فيحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكره على قطع يد نفسه بان قتل لشتمك المخطئ يدك قطع يدك يحل لان حرمة نفسه فوق
حرمة يد غيره عند التعارض فجاز له ان يجترأ في الضربين لرفع الامل وبهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير نفسه لان المقطع اشتد
على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع المخلوق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فست انما سواء في الحرمة عند مقابلة صدمها بالاعز ولا
يقال الاطراف مضمومة بالاسوال فينبغي ترخص في قطع يد الغير عند الاكره المتنام كما رخص له في اطلاق مال الغير لانه لا يتناول احوال الطرف
بالمال في حق صاحبه لاني حق الغير لان الناس لا يبدلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبدلون اموالهم خيرا فلا يلزم من ثبوت الحرمة
في ايات المال ثبوتها في اطلاق طرفه وكذا انما لان عليه فصاروا لغير اهل الكفاية منكم فلهذا صيغ النفس المكملة في ذلك
بمنزلة القتل ايضا لان سبب تولد كذا القطع من الزاني لا يمكن ايجاب نفقة عليه ولم يكن له الزانية فلهذا لا تفارق على المولد لغيره
عن الكسب فملك المولد ضرورة وكان المولد بمنزلة القتل ولا يثبت المقتول فيه بلا كراه التعارض ايضا فان قيل انما انما القتل
عما اذا لم يكن المولد ذوات زوج مسلم لانا انما كانت مكرمة غير مسلم لان المولد ثبت المولد لغيره وان كان حلف من الزانية لقوله عليه السلام
الفرش وللماء الجحر واذا كان كذلك حيث نفقة وترحم على ماله حيث لا يكون المولد لانا انما كانت مكرمة غير مسلم لان المولد ثبت المولد لغيره وان كان حلف من الزانية لقوله عليه السلام
خلق من ماء ووجب نفقة عليه لانه ضرورة هذا القطع النسب على الزاني كان الا ان حكما بالنظر الى الاصل وتخليفي صاحب الفرش سبب
شبه بها لو كره عن نفسه حاد فبودي الى المالك ايضا قوله ولا تخرج الكامل منه في مية وخمسة وخمسة مائة في الجور مع الاكره
الكامل وهو الاكره المسمى في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنفس الا عند الاختيار فان الله تعالى قال في فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شيء حاله الضرورة والاستثناء من الخطر اباة فثبت هذه الاشياء حاله الضرورة على الاباحة
الطاقة وكان المنع من تناولها صناعا ومنه فصار اشمالا ان كان حالها سقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم المشاة واكل الطعام
المبلع وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم لسقوط الحرمة ان لا يكون اشمالا لا تهدد اقامة حق الشرح في التحرر من اكل اللحم
زوجه وبذلك لان دليل الكشاف النجاسة عند الضرورة حتى لا يهدر بها بجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يستتر بجهل حذر
في ترك ما ثبت بخطاب الشرح كالمطلوب في حق من اسلم في ديار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المجهول والاشكال لقوله في الكمال
منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكره القاصر فلو ان الاكره اذا تناول ما يوجب الجور في الاكره القاصر بان شرب
الخمر لم يجرأ شحنا وفي الخطاب الصيام بخلافه لا في الاكره الجور بان شرب الخمر في الاكره الجور بان شرب الخمر في الاكره الجور بان شرب
بكمال بان كان محبا لوجوب العمل فاذا وجد في نفسه تغييرا في كماله كسب من الجور من السحارة المشركه لصغيره في استعماله المشرك
بوطيها والله اعلم بالصواب قوله ورخص ابي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكره الكامل دون القاصر وذلك لان الحرمة

كله الكفر لا يحتمل التسليم لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وصدقانية الله والاعتراف بها باللسان والكفر بالتدقيق
 حرام وانما الى الابد لا يسقط خبرته بالاكره بل نفى حرام ما مع الاكره الا انه رخص العبد اجزاء كلمة الكفر لان فيه فوائد المتوحيد صورية
 لا معنى لانه متيقن وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والمواقع باللسان مرة واحدة كاف لانهم لا يمانون وما بعد ذلك فدام على ذلك
 الاقرار وبالاجزاء تفوت الدوام وذلك لما يوجب غللا في اصل الايمان بهما الصمانية ولكن لما كان الاجزاء كقصة صورية كان حرام لان الكفر
 حرام صورية ومعنى لمواضع يفوت حقه في النفس صورية ومعنى ما يجمع منها حق البصيرة لنفسه من الله تعالى اليقين ولو استوى الحقان لترجح حقه
 على حق الله تعالى لشدة حاجته ومعنى الله تعالى كيف لا يترجح حقه منها لانه يفوت في الصورية والمعنى وحق الله لم يفوت ولذا رخص
 له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد نبذ نفسه لغير الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
 الاكره بما فيه الجواز على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بها اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا
 وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان اجورا لانه متمسك بالغيرية لان حق الله تعالى وهو الصوم
 والصلوة لم يسقط عنه بالاكره فيما فعله اطهار الصلوة في الدين وان كان المكروه على الاقدام رخصا فافى ان يفطر حتى قتل كان
 اشمالا لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز وجل فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف العطاء ايام رمضان في
 حقه كذا عليه ولا يمس شعبان في حق غيره فيكون اشمالا لا متناج من له الاضطر في فصل ممته بخلاف التخييم الصحيح لانه الصوم في حقه عز وجل قال الله
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالترخصة فهو في سعة ذلك ان لمسك بالغيرية فهو افضل له وكذا الحكم
 في اطلاق مال الغير حتى لو قيل له لتملك او لتأخذ مال بالغير فمقتضى ان لا يملكه كباقي جميعه من ان يفعل ذلك لان حرمة
 النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يحمل المال لا غاية لنفسه وان كان مال الغير بخلاف طريق الغير لانه محرم اختراعه لنفسه لما بناه الله
 لا يباح قطعه باذن من احبه فلا يصح جعله متعانة لنفسه ولو جبر من مال الغير حتى قتل كان ناجورا لان شاء الله تعالى لان الله تعالى
 صاحب المال باقية حال الاكره لبقائه حاجته اليه فحق حرام التعرض في نفس لبقائه دليل الاحرام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
 نبذ نفسه لغيره الطم من مال الغير والاقامة حتى محترم وهو حق صاحب المال فصا شهيدا قولا وانما فارق فعلها فعله في الرخصة
 رخص لها في التمكن من الزنا بالاكره الكامل ولم ترخص للرجل في الزنا بالاكره اصلا لان يكتمها من الزنا بالان كان ليركان
 ترخصا بحق المحرم من المحل لصاحب الشرع لكن ليس في معنى القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب المولود لا يقطع
 عنها فثبت الترخيص عند الاكرام الكامل بخلاف الرجل فان النسب يقطع عنه حتى يخطا لا يملك في بعد فلم ترخص له في ذلك وهذا
 وحى لان الاكره الكامل اوجب الترخيص في جانبها اوجب الاكره القاصر وهو الاكره بالقتل او بالخنس شبيهي درءا بها
 بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخيص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط السجد كسنة الاكره على القتل وكان القاصر
 ان لا يسقط السجد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة او لا وهو قول زعم لان الزنا لا يتصور من الرجل ولا بانشار الالة وذلك
 دليل الطاعة فان الاشارة لا يحصل عند النجس بخلاف المرأة فان التمكن يمتنع منها مع الخوف فلا يكون تكتمها دليل الطاعة
 الا ان في الاستحسان لا يسقط كما يجمع اليه ابو حنيفة وهو قوله لما كان المحرم شرعا للزجر والحاجة اليه في حالة الاكره لانه كان
 منزه الى ان يحتمل الاكره ونحوه التفت على نفسه انما قصد بالاقامة من غير الاكراه عن نفسه لا قصد الاشارة فيصير ذلك شبهة



حقيقى قالوا كراهه دليل على انه كاذب فيها بحجة بان قيل الميسر ان عندنا بحقيقة رحمه الله قوله لن هو كذا متبناه من هذا الميسر ان الميسر عليه
 وشيئا متيقن كذب فيه فاقال فرق بامتنع بالكذب عند الماقر كذا فاذا انقضت شئ من هذا الميسر ان الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 ذلك النظام سبعا راى الاقر بالاعتق كذا قال شئ من هذا الميسر ان الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 الا كراهه فلا يمكن ان يحيل اقره مجازيا شئ لانه امر بالمعروف والنهي عن المنكر فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 الفصل الا كراهه لقبول الدال على الجمع منها كراهه لان الرجل اذا ذكره على ان يجالجه امرته على الف وقد دخل بها والامه
 محسنة فاقال دال على كراهه لان الرجل اذا ذكره على ان يجالجه امرته على الف وقد دخل بها والامه
 طاعة باءا ما سلم لها من الميسرة فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 فذلك منه وقد دخل بها فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 سر او كان الا كراهه يحسن او يقتل ولكن لا يجوز الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 على قبولها فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 الى الفرق بين الا كراهه والامه لان الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق لا يجب الطلاق وفي الا كراهه فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 وبينا ان الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 الى الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 وجوب المال على وجود الاختيار ولو شاء الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 السبب ما حكم ثم القبول موقع الطلاق ولعدم الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 ومحمد الى جانب الطلاق فقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 في احدى الحكمين وهو الطلاق بالبيع لا يشرع في الحكم الاخر وهو الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 فلم يعل فيه الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 في البيع الا بالذکر كما ان الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 على السبب يمنع من هذا لا يجب فصار كان الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 جمع الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 الفصل الا كراهه الى اخره كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 كما على الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 بنفسه او لا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا
 وجع الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا فاقال الماقر كذا

ولو اكره على الرمي الى حيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجب له تيمم على حادثة المكروه والكفاره كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان محمول
على حب الحيوة فلا حدود بالقتل لطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل عليه الا بالاقدام على اكره عليه تقدم عليه والكان
حرا طالبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير محمولا على هذا الفصل بقضية لطيفه فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكروه يجعل المكروه الله له من غير ان يلزم منه تيمم محل التجاوزه او اترجى
الاختيار الصحيح صار المكروه في حكم عدم الاختيار والحق بالاله التي الاختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعمالا للمكروه في اطلاق النفس
او المال فيصير الفعل منسوبيا اليه لا اسله الاله وهذا في الاكراه الكامل اما القاصد وهو الذي لا يوجب الايجابا كما لا كراه بحسب
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكروه حتى اقتصر الضمان والقوة على الفاعل لان المكروه لا يصير كما لا يجوز ان يوجب الفاسد ولا اختيار
باختيار غيره التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصد ولا في المكروه قواه وانما لا يتحملها اي في الفعل الذي لا يحتمل في المكروه
ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه فلا يستقيم نسبتة اى نسبتة الفعل الى المكروه للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار صحيح
لم يعارض الفاسد منها فبقى الفعل منسوبيا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
ايما الايرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكروه متردد بين فرض وخطر ونقصه فيصير للاضاعة الحكم اليه
قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح والمراد من قولنا يصلح اليه ان المكروه يمكن ايجاده للفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوجوب التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح الاله لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه في مقصور عليه قوله
وذلك اى لا لا يحتمل ان يصير المكروه فيه الاله للمكروه مثل الاكل فانه لا يحتمل نسبتة الى المكروه باتفاق الروايات عن اصحابنا
لو اكره على الاكل وهو صائم فليس صومه ولا يفيد صومه المكروه لو كان صائما لان المكروه لا يصلح الاله للمكروه في نفس الاكل فيقتصر على
المكروه فاما في نسبة الى المكروه من حيث انه اطلاق فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلصة وغيرهما ان لو اكره على كل
مال للغير يجب الضمان على المكروه وكون المكروه والكان المكروه يصلح الاله من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الماعثاق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب المحرم ويجب المعقر على الزاني ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الزنى
حصلت له بخلاف الاكراه على الماعثاق حيث يجب الضمان على المكروه لان ماليتة العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكروه وذكر
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام لنفسه فاكل ان كان حائلا لا يرجع على المكروه بشئ وان كان شيعان يرجع بعقبة الطعام
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكروه ولم يحصل في الفصل الثاني قال لو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكروه
الا على المكروه وان كان المكروه جائعا حصلت له منفعة الاكل لان المكروه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل المكروه على
التبطل لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما تبطل المكروه للطعام صار قبضه منقولاً اسله للمكروه وكان المكروه
قبضه بنفسه وقال للمكروه كل ولو قبض بنفسه صار غاصيا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل ومنها كذا لا يضمن الاكل
شئاً لانه اكل لطعام الغالب باذنه كذا منها وفي طعام نفسه لم يصير اكل الطعام المكروه باذنه لانه لا يمكنه الاكل
المكروه فاصحاب الطعام قبل الاكل لان ضمان ان ينصب لا يجب الا بالملك ولا يتصور الا اذا اراد اكل الطعام على
نفسه او غيره فمقتضى ايجاب ضمان ان يطلب قبل الاكل فلا يصح ضمانه قبل الاكل واذا لم يوجب ضمانه قبل الاكل

نفسه لطعام المكروه الا ان المكروه متى كان شربا لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا الكراه على اطلاق ما له فيجب الضمان عليه من القيمة
 قوله والاقوال كلها لان المرونة تصور ان يتكلم بلسان غير حاس على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقصر الاقوال باحكامها
 على المتكلم ولا يجعل كان المكروه طلق امراته المكروه وعق عقده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصح له المكروه فان من وكل رجلا بالطلاق
 امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عالما للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعيق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق
 فعلم ان الوكيل صار له للموكل والدليل عليه ان المكروه يرجع لقيمة العبد على المكروه وفي الطلاق قبل الدخول يرجع لضمان الصداق
 على المكروه وان لم يصير له الماربع واذا صار له بالمكروه صار كان المكروه طلق امراته المكروه واعتاق عبده فينبغي ان يلغى قولنا المكروه
 ما يصح له المكروه فيها لو ازاله المكروه مباشرة نفسه تعذر عليه فيزل فاعلا بمباشرة غيره تقديره انما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل
 فاعلا حكما ففي تطبيق امراته لنفسه اعتاق عبده لكن لم يجعل مباشرة نفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عالما لتقديره وانما في تطبيق
 امراته المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة فكيف يجعل المكروه له
 فيبقى الفعل مقتصر على المكروه وبهذا القول في جميع الفقرات الشرعية نحو البيع والمبة وغيره ما نحن لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور
 وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم متى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره له متى لم يكن في وسعه لم يجعل
 غيره له لانه في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قبل لسان الرسول لسان المرسل لان
 ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من الجواز فلا يرد نقضا عليه ذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالشهادة
 وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اي وتثل ما لا يصلح ان يكون المكروه فيه لانه في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل
 مما يتصور ان يكون الفاعل فيه لانه لغيره صورة الا ان المحل اى محل الاكراه او محل الجناية غير الذي ملاقيه ملاقيه الايلاف صورة
 وكان ذلك اى محل الاكراه او الجناية يبدل بمحل المكروه لغيره مثل الاكراه المحرم قبل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
 ان ذلك اى القتل يقتصر على الفاعل في حق المائمه والجزا وان امكن ان يجعل المباشرة فيه لانه لو كان المكروه عليه شاة وهو محسبان
 وفي القياس للشيء عليه ولا على الامر ان كان حلالا اما الامر فلا له لو باشر قبل الصيد بيده لم يلزمه شيء وكذا اذا اكراه غيره عليه انا المائمه
 فلا نه صار له المكروه باناسيائه التام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قبل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد من جنابه على
 احرامه وهو الجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون له لغيره فيقتصر عليه ولا يمكن للمكروه ان يحج على احرام غيره نفسه وكذلك الاكراه ولو حل اى
 المكروه له للمكروه لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكروه وان كان هو الصيد صوته لا يوجب له ان يصار محله احرام
 المكروه لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جنابه لو كان المكروه حلالا وفيه خلاف المكروه اى في حله لانه في تبدل محل الجناية محله
 المكروه لانه لما اكراه به على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل اخر مخالفة له ضرورة واطلاق الاكراه لان الفعل الواقع
 في ذلك المحل يكون فعلا اخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر
 المحل الاول وهو احرام المكروه لان سبب نقل الفعل الى المكروه بعد ما وجد من المكروه حقيقة وهو الاكراه فلما استلزم نقل الفعل لطلوع الاكراه
 بطل النقل بطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكروه يعني ينسب الفعل الى المباشر ليكون جنابه على
 احرامه ولما لم يزل الفعل يعود الى المحل الاول قلنا يقتصر الفعل على المكروه اسد قطع المسافة واخر انما عن الاشتغال

بما لا فائدة فيه وذكر في النسخة المذكورة ما هو من جميعه فاعلم كل واحد منكم ان الكفرة على ما بيننا واما على الكفرة فلا بأس بقتل الصيد جديد
منه الكفرة فكذا اذا باشره لا كراه ولا حاجة في ذلك الكفرة منها الى نسبتها اصل الفعل الى الكفرة لان هذه الكفرة يجب على الحرم
بالدلالة والاشارة وان لم يصح اصل الفعل فليس هو بالية فلا يكف عن هذا الموضع بحسب الجواب عليه ايضا كما وعسى على المباني
لان تأثير الكراهة بحسب الشر من تأثير الدلالة والاشارة لا بحسب الجواب جازا جازا لا كراهة بحسب اولي ولو كانا احاطا ليجب في الحرم وقد توعد
بالفعل كانت الكفرة على الكفرة لان هذا الجواب في حكم ضمان الحال وهذا لا يتبادر الى بالصوره ولا يجب بالدلالة ولا يتعدى بتعدد الفاعل
وهذا لان وجهه باعتبار ضرورة المحل فتكون بمنزلة ضمان الدلالة ومنه الكفرة في قتل الادمي خطأ او توعد بحسب كانت الكفرة على
الفاعل خاصة بمنزلة ضمان الدلالة قوله في هذا لان محل الجناية اذا تبديل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل قلنا ان الكفرة على الفاعل
لا تشمل القتل وان كان الفعل من الاصل الفاعل فيه التغير لان القتل من حيث انه لو جازب المالك ثم جازبه على دين الفاعل وهو
الفاعل لا يصلح في ذلك اسي في الاثم التغير لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون التغير لولا ان كسب الاثم
مستحبه ولو جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية لانا حينئذ يكون الواقعة على دين الكفرة وان علم بمره بذلك فيعود الاصل الى المحل
والاولى كما في سلكه الاول وضار الكفرة في علمه في حق الحكم وهو وجوب التقصير والديته والفقارة وحيث ان الاثم نسبة الفعل اليه
والكفرة اولى لعدم ضرورة تبديل محل الجناية وضار الكفرة في علمه في حق الاثم لتعذر نسبتها الى الكفرة بل وجب تبديل المحل وانما صار
لانه اخذ به موثقا ليعتدل ويحقق موثقا في وجهه بعد ارجح الصالح الذموق للروح والشرع نفسه على من هو مثله في العلم والاطلاع لمخوف
لحقه معصية الخالف لانه تعالى نهي عن الاقدام عليه وتعد ذلك حقيقة الفعل والتقصير على القلب لا هو الذي لا يتغير
ان يقصد الانسان قلب غيره كما لا يتصور ان كسب الانسان غيره ولذلك بقي الاثم عليه قوله كذا في حق كذا قلنا ان القتل يقتصر على
الباشر في حق الاثم قلنا ان الكفرة الى اخوانه باج الكراهة مسلم كذا في حكمه المشتري لكانا سببا في مقتله فحقا قد تدينه واستيلاوه
عندنا وقال انه لا يملك ولو سلم طاعة بعد البيع والقبض المالك بالاتفاق لانه يصير اجرة البيع والمالك بخلافه ما اذا كره على البتة
فوجب تسليم طاعة حيث لا يكون اختياره طاعة المالك على البتة لا كراهة على وجه قوله انا حكمنا بانقاذ بيع الكفرة لانه لا يصلح فيه
الا بغيره فبيع مقتضوا عليه فانما التسليم والقبض من يكون الكفرة يملك الكفرة فيقتل البتة ولما وجب عليه ضمان الذي يوزن
احكاما لتسليمه اذا اتقبل عليه صار كانه مسلم بنفسه الى الكفرة الى المشتري فلا يتغير بالملك والدين على ان الكفرة لا يملك بهذا التسليم
الى المشتري ولو وليه او وليه في لو با ببيع هذه التصرفات ولو وقع المالك بهذا التسليم لكان لا يتغير عليه كما في البيع بعد
ولما ان نرا البيع فيقتل بصفه نفسه فيوجب المالك عند اتصال القبض بكسبها اليه لانه لا يتعدى لولا ان كان له حصة في
ولما لو اخذوا وسلم طاعة فيقتلوا ما الصناديق فشرط وهو الرضا فحقا في فوات الشرط لوجب ايضا في البيع لولا ان كان له حصة في
في بدل الزاد لوجب ايضا لو كان البطلان والبيع القاسد اذا قبل به القيس حيد الملك وتعد وجوب التسليم قد تحقق من
المالك ولم يتقبل الى الكفرة بالاكراه لان التسليم من البائع تيمم سبب الملك ولما كان يشبه بقاءه في العقل على ما هو في قد اكراه
على المتصرف في بيع نفسه بالانعام وهو من تراه لوجه لا يصلح الة لانا الكفرة لا يقتدر على تملك مال الغير ولا يصح تصرفه في كره الة
فيه ولو جعل الكفرة الة لتبديل المحل اى محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المنسوب وقد امر بالتصرف في البيع وتبديل ذات الفعل

خالفوا في هذا التسليم من ان يكون تمنا للعقد جعلناه نصبا محضا ابتداء ونسبة الى المكره اذا لم يحرم ان تبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز
ان يكون تبدل الزاد واذا كان كذلك بقي التسليم مقتضا على البائع فيحصل الملك للمشتري كما لو سلم طائفة وقد نسبناه الى اي الفعل الى المكره من حيث
هو غرض لغني ان هذا التسليم يتسبب بالتصرف وموت يد المالك من وجه وموت نجسنا به مقتضا على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
يصح الية التغييرية ونسبناه الى المكره من حيث انه غرض لانه يصلح له فيه فخرج بالضمان عليه فاما ان يجعله نصبا محضا حتى لا ينفذ اعتناق المشتري
او تسليمه محضا حتى لا يكون البائع الرجوع على المكره بالضمان فلا يتم هو ما نحج ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
فاما ان يحج ابا عن تولي فليصح التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان يقبض مع كونه فاسدا حصل لغير رضا البائع وفي البية جائز لو حصل
القبض قبل نقد الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ فيفسخ ففي الفاسد اولى قوله واذا ثبت انه انما انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبة اليه امر حكى صونا اليه في اتلاف النفس والمال لا يصح استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل
وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من بشرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجودا مساو كانت النسبة حقيقة منتقلنا انه المكره على الاعتناق بانه الجاه هو المتكلم في مقتضى
الاعتناق عليه ويكون الولا لان التكلم بما يوجب حقوق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتناق من غير المالك
لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بل يحتمل المكره الية فيه ومعنى الايلاف منه اي من الاعتناق منقول الى الذي اكرمه اي هذا الاعتناق فيضمن
اتلاف اليه العبد فينتقل ذلك الاتلاف المسمى بالمكره لانه يتصور منه الاتلاف مما يمكن نسبة اليه يجعل المكره الية فيه لانه اي الاتلاف منتقل
الاتلاف في الجملة لتحقيقه بالقتل بالاعتناق محتمل الفعل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بنا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد مؤسرا كان
المكره او مستقبلا لان ضمان الايلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ويحوز ان يجب الضمان عليه ونسب الولا لغيره كما في الرجوع عن
الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولا للشهود عليه بالعق وهذا لان الولا كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع شبهة
لغيره وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق قد فيه من جهة ماله ولا من ماله لا يلزم عليه الحرمان اذ اقتل العبد بالاكراه
حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يعقبي به فلو رجع بضمانا يعقبي به وقد عرف ان ضمان العدو ان مقدار ما يشل
فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما تلف قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه من حيث ما لا يصل فيه عند النظر
فمن ان الاكراه ان كان لغرض حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوه لان هذه القول بالقصد لا امتيا
ليكون القول باعتبار القصد برحمته مما في المضمير ودليلا عليه الاكراه ليقصد الاختيار والعتق فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى
ان كلامنا لا يخرج من كلامهم لعدم الاختيار ولا من الجنون والعصبى لعدم القصد لحيث فرقتان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة مما في القلب
والاكراه دليل على ان المكره شكك في دفع الشر لا البيان ما هو ضروريه فصار في الفاسد وفوق الذي لا يقصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلام
متمم له الا قوله ان الاكراه لا الاول على ان المقر لم يرد اطارا امر قد سبق بل قصد فعله من نفسه كان اقراره كاقرا والجنون فكذلك سائر كلامه لان
الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي يفي صحة الكلام عليه وان كان يحتمل تصرفاته حتى لو اكره الحر في على الاسلام لصح اسلامه لانه اكره
سحق بخلاف الذي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكره باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه
اذا كان بحق فقد امرنا الشئ باكرامه على ذلك التصرف فيكون ذلك من اشنع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا بشدة

عليه واحد من الجملتين إلى الأخرى في الحصول وفائدة الاختصاص ثابتة في المشاركة والاصل فيه هي العطف والاولان العطف لا يثبت
المشاركة ودلالة الواو على الجبر والاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء لا يوجب الترتيب مع ثم لا يوجب الترتيب
مع فكانت الواو المتضمنة لفائدة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق يتقدم على المقيد
قوله وهي المطلق اجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول أبي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعموا على اصل الجيفة
في مسئلة الواو ان كاسياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
نقط من غير ان يدل على كونها معا بالزمان او على تقدم احد على الآخر في عطف الجملة على اشتراكها في الثبوت فانها من حيث هي العطف
من اهل اللغة واسم الفوتوى اهل الشريعة والسنة اثبات القوسى الحديث واستحقاق الفوتوى منه لانها جوارب في غايتها واجبات
حكم او فتوى لبيان شكل كذا في الترتيب وقال بعض اصحاب الشافعي في الترتيب نقل ذلك عن الشافعي ايضا ولما لا يوجب الترتيب الوضوء
على قبضته الواو وروى عن الفراء انهما للترتيب حيث يستعمل الجمع اما في المفرد وكقوله زائد ما كع وساجد واما في الجملة فكقوله فقامت
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بما
يبدأ قد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدوا بما بدا لله تعالى به فقيه دليل انما الترتيب من وجوه احدها
ان النبي عليه السلام فموجب الترتيب حتى قال ابدوا بما بدا الله تعالى به وانه عليه السلام كان يعلم باللسان وانصح الى العرب في الجملة
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباها عليهم للجمع او للترتيب فثبتت بعده عليه السلام انما للترتيب والثالث ان الواو كانت للجمع المطلق
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يدرى من كان في حاله كانت الترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم سألوا ان يكون سلامهم
لتجوزهم اياها مستعملين اجمع المطلق تجوزا على الفاعل وتمسك العامة بقوله تعالى في سورة ابراهيم وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وقول عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امر الوامور اوزارنا اثبت ذلك نقل المفسر
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت الدلالة الاولى على تقدم المفعول على القول ودلالة الثانية على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
منه وانه لو اخذ الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا متناقضا وكان قوله رايت زيدا وعمرا متعددا كذا في الاول باطل والثاني خلاف
الاصل قال اللغاة محمد الفقيه ومحميد على ان الواو اهل في الترتيب انهم وضعوا حيث لا يتصور الترتيب لقولهم اشترك زيد وعمرو
واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو وان زيدا قبل عمرو في الترتيب
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له فثبتت كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل
عمرو لم يكن زيدا قبل عمرو في الجملة فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد وعمرو وتسكت ولما لا يصح
بالفاء او ثم لانك لو قلت اختصم زيد وعمرو وكان بمنزلة قولك جاءني زيد وعمرو وفي جعلك الاختصاص مما ليس له فاعل فاعل في كذا
قلت اختصم زيد وتسكت لما ذكرنا اننا لو قال لامرأة ان دخلت الدار وانت طالق لطلق في الحال ولو كان موجبا للترتيب لعلق الطلاق بالشرط
كما في قولك ان دخلت الدار وانت طالق وكذا لو قال لا تأكل السمك وتشرب اللبن يغيب اللبن ويفهم منه النع عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء
في كذا لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تأكل السمك فانك ان اكلت السمك خرجت الى شرب اللبن ولا منافاة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على
الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستعمل المقارنة وهو قوله من ان عندى قتيابك فتعزك وقيام واحد وقعوده

بما يستعمل وجودها قبل انما لا تقرب للقرآن ايضا كانت المطلق اجمع قوله وانما ثبت الترتيب جواب عما يقال لو لم يكن الواو والترتيب كانت
المطلق اجمع عندا بحيث لا يكون ان يقع المطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله لاجبة انما ثبتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو
قال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عند ما وقع الثلاث في هذه المسئلة بل يقع الاول ويعلقنا بعده لعدم الحمل كما لو
قال ان غير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عند الحقيقة رحمه الله بسوجب الواو وانما ثبت بناء
على انه المطلق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا يفتقر ذلك لان قوله ان كذا فهي طالق محمولة تامة مستغنية عما بعده فلم يفتقر على
لان توقف عند الكلام على ما بعده عند وجود الغير ولم يوجد فتعلق هذا المطلق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة حيث توقف على
الاول لا سيما انما كانا اذا الناقصة معتبرة الى الكمال في افادة المعنى لانه لو لا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا صح
الى المطلقات الاول لصحة التعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط
منفصلا عنه صحيح كالنفس على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فقلت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكل من الاول
بشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة واسطتين واذا بهذا الترتيب ينتقل كذلك لان الجرازة ينزل على الوجه
الذي تعلق كالجرازة انما كانت في سلك عقده باسمه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فذلك يقع الاول ويعلق ما بعده
لعدم الحمل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجب للواو فلو تغير موجب هذا الكلام لم يطلت بواسطة انما يطل لبقية الواو والواو
لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخذ الشرط حيث يقع الثلاث لان اللفظ توقف على فكر الشرط لكنه مغير
كما في ما اذا كانت تعلقين معا فمعنى كذلك ولم يثبت المقارنة عند الحقيقة الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب
لا يترك من المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب عادة ما في الكاملة لتغيير كماله والجملة الاولى هي التامة لوجود الشرط
والجرازة وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء لغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرط الثانية لتغيير كماله ولهذا تعلق الثانية والثانية
بالشرط ولما سادت الثانية الاولى في التعلق بالشرط وليس بين الجرازة ما يوجب صحة الترتيب اذ الواو لا يوجب ذلك
ولعلنا غير موصوفة بالترتيب فمن كذلك كما لو كذا الشرط بان قال ان تزوجت بك فانك طالق ان تزوجت بك فانك طالق ان تزوجت
فانك طالق قال الساجد الى المطلقات تعلق بالشرط بلا واسطة عند ما فينزل جملة وحده تعلق الثاني والثالث بواسطة فثبت ان
هذا الترتيب قال القاضي الملازم البونيني الاسرار بهذه المسئلة مشككة فانما متى احبنا المطلق المتعلق بمجوس على تحيل واحدا وجب
التعلق بالشرط واحدا على التعاقب صفة ترتيب التعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة ولكن شبهة في المسئلة من حين احدها ان الترتيب انما
يثبت بكلامه فكان التعاقب ازمة التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمة تعلق الجرازة بالشرط كمالا وكذا لا يوجب تعلق
حين الشرط كما لو كذا الشرط وانما الموجب للترتيب هو وقوع لفظ يوجب تعلق ازمة او وقوع كثر او ترتيب الموضع ان تعلق جملة كما
وقال لولا ان جعلت الدار فانك طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثاني ان المتعلق للمطلق الحال بل هو كلام له في غير هذا
في كلامه عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا لالحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الوصف فكذلك المعنى لالحال
في الوقوع فان وجدنا يوجب الفرق ازمة الوقوع كلمة ثم او ما يفتقر وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب بالغير المحكية
او بعد ذلك الجرازة الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بصفة الوصف كما لو الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمة التعلق لا يكون

وصفا لما يقع زمان الشرط فيلحقوا اعتبارا لفرقها واجتماعهما في حق الواقع قوله وفي قوله اعتقت هذه ومنه جواب عن نقض آخر يرد على هذا الاصل وهو
ان رجل الزوج استين لرجل برضاها من اجل عقد او عقدتين بغير اول من لهما كان النكاح موقوفاً على اجازته فان اعتقها التولي لفظ واحد
بان قال باعتقها لا يبطل كل واحد منهما لان الجمع لم يحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولما في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقها في كثير
منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان لاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما بينه ولو اعتقها بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وبه
بطل نكاح الثانية فلم يلزم لرجل بالواجب للترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقها معا ولو زوجها الفضولي اختين في عقد واحد بطل النكاح ولا يلزم
لوجه ولو زوجها في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتها بطل جميعا وان اجازها بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازها بكلامين متصلين
بان قال اجزتها وبه بطل كما لو قال اجزتها بهذه المسئلة يدل على ان الواو للتقارئة فاشارة شيخ الى الجواب والى الفرق بين المسئلة
فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الاستين بمقتضى الواو وانما يبطل بناء على اصل الخبر وهو ان الحمل اذا عطف لغيرها على بعض ولم يكن في آخر الكلام
ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وبه لا يغير آخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح كما لا يغير نكاح
الاولى بوجه فيعتق الاولى قبل النكاح ولينق الثانية فلا يتبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف
نكاح الامة فانه لو تزوج امه نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال النكاح لان الامة لا تحرة
والنكاح الموقوف محله ابتداء النكاح لا نهية لانه في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المتعقد والامة ليست محل لابتداء النكاح منقصة الى
الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفرج عن النكاح لاعتقها ثم لم يصح التدارك بعد عتقها فوات الحمل في حق التوقف
تبدل بخلاف مسئلة الاختين لان آخر الكلام اذا كان لغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام منها لغير
اوله لانه اذا لم ينظم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاح واذا ضم اليها بطل نكاحا لجمع بينهما كما هو معنى قوله واذا فصل به انوه سبب منه
الجملة في آخره من شرط والاستثناء فتوقف الاولى عليه فصارت كجميع الكلمة واحدة فلهذا ثبت ان الترتيب والمقارنة
في المسئلةين بمثابة دليل اخر لا بموجب الواو والقصد الزيادة وقد غلب على ما لا يخبر فيه ثم قيل لمن يشتمل على البينة فضولي وهو
اصطلاح الفقهاء رحمهم الله من ليس بوكيل الفاعل في الغرض قوله وقد دخل الواو على جملة كلمة بخرها اليها متعلقة بكلمة اى كما لنا
خبرنا فلتجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اى مثل دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وبه طالق ان الثانية تطلت
واحدة وتنقض هذه الواو والابتداء واو وانظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وبه فصل من الكلام بل العطف
كما هو اصلها لكنها انما لم تجب لشركة في الخبر لان الشركة انما ثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بحدوثها لا لحدوث
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه فبطل دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاول
بعبارة ولا يجعل كانه احد من الاخرى لان الاضمار خلاف الاصل او هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا متى ارتفعت بالادنى فهو اشياء في الشركة فيما تم به الاول لا يصار الى الاصل وهو الاصل وبه الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدرا
بقدره الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف
لاستدناو اى التفرع بالشرط كانه احاد الشرط والضم وحديث ابي بصير قوله ان دخلت الدار فقلت طالق فقلت طالق فقلت طالق
افادة الكلام الثاني بحصول تعليقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدة نظيره انما اذا قال كلما طلق بطلاك فانت طالق

ثم قال لمان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان بيننا واحدة حتى لا يقع الا طلاق واحدة ولو كان كالمعاد لو قمت طلقان وكذا في مسألة الكلب ليجزى
 كما لو قمت طلقان ايضا وان كانت المرأة خير من رجل بها باطلاف وكذا لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار
 الاخرى فليقل بدخول الدار الثانية التلقية لا التلقية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا يطلق الا واحدة ولو قمت طلقان فليقل بدخول الدار الاولى لا يلزم على
 ما ذكرنا قوله طالق فلا يؤيده حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاول ويحتمل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية فمما لو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة
 فمقتضى الانقسام الثلث عليها كما لو طلق طلاق على الف درهم وطلاق ليجزى الف انقسمت عليها فمقتضى الشركة ولا يخل كالمعاد حتى يكون لكل واحد
 منها الف لا نقول تعذر منها اثبات الشركة لان في تخصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحصة العظيمة وفند باب
 التقارب بالكلية وبما انقسم لا يحصل ذلك المقصود فليقل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام لغيرت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة لثلاث
 على الرابع بوجه ما اثبات المثل فاكتر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغزي رحمه الله الفتاوى انه لو قال لغير المدخول بيان
 دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق فليقل ان يقع عند وجود الشرط طلاق واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لم يقع طلاق
 تطلقا كما لو ذكر الشرط صحيح فليقل الما زنت واما يصدر اليه اى الى الاستبداد في قول المدخول جازي زيد عمرو وفي قوله طالق
 وظلته ضرورة استتمالة الاشتراك اذا اشارت الى اثنين في محلي واحد والمعمرين في طلاق واحد لا يتصور بفساد اعتبار واحد بالثانية فليقل
 آخر ضرورة يردوا في خبر الاول من غير استتمالة اصلا فلا يصدر الى الاول لا عند الضرورة قوله وقيل يستعار الوادى الى اعمان
 الاصل في الجملة الواو اجبة موقوع الحال الى ما لا يدخله لان الواو اب لا ينظم الكلمات كقولك ضرب زيد بن الحسن كقولك بالانحد ان
 يكون هناك فعلق ينظم معانيها فاذا وجدت الاجواب قد تناول شيئا يدون الواو وكان ذلك ليليا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون
 منها من تكلف اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بغير شئ باجتماع السالفة كما في الحال الموكدة وغير منقطعة منها جملة
 جامعة بينهما كما ترى في نحو جازي زيد وفرس يجر ويبيط العذر في ان تعلقها بواو جمع بينها وبين الاولى مشتمل في قام زيد وقدر غير وفرد استغنى
 الواو والحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو للجمع المطلق وكان الاحتجاج الذي بين الحال وذو الحال من مجوزات الاستعارة في
 استعارة المعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاءوا ما تحت الواب قيل الواب جهم لا تفتح الا عند دخول المهاضيا واما الواب فجبهة
 فتقدم فتحها بديل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان يفتح فتح باب الضيافة على وصول المستحق له اليه بل يلزم
 فذلك كجى بالواو كما قيل لاجل ما قد تحت الواب جاس قبل جاب انما يمدح ف اى اذا جاءوا وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله
 فانظر ما خالدين وطولوا وقولوا النى وانما صدق المذنى صفة ثواب الى الجحيم فليقل على ان شئ لا يحيط به الوصف قوله وقالوا انى قوله الرجل
 الى آخره اذا قال بعد هذا الى المعاد انت حرانه لا يمتنع بالمعنى وكذا اذا قال بانزل وانت امن لا يمتنع بالمعنى فليقل جملوا الى اى السليتين
 للحال لانه لا يحسن العطف بينهما لان الجمل الاول فعليه طلبته واجبة الثانية اهمية خيرة بينهما كما لا لا تطلق هو ذلك على من حسن العطف
 او لا بد لخصه من نوع الاتصال بين اهلين على موقوف فذلك جملوا للحال والمجاورة للحال والاحوال شروط كونها مقيدة كالشرط لطلقت
 السوية بالاداء والامان بالزوال كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فليقل الطلاق بالركوب لعلقة المدخول فصار كما
 حال ان ادبنا الى العلف فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقدير عامة الكس فان قيل ما ذكرت عكس الفقهى هذا الكلام فان الواو
 ان جعلت في قوله انت حر وانت امن لاني قوله او بانزل فليقل ان يكون السوية شرط لانزل كما في قوله انت طالق

Digitized by Google

وانت مرفعية انما هو التعليل كان المرض شرطاً لوقوع الطلاق لا دخول الواو فيه لا حكمه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سائليتين
على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا سيما في حالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليل كان كل واحد واقفاً
في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدى ايه من باب القلب كقولك عرضت الفاقة على المرض اى الجرح على الفاقة وهو شائع في الكلام قال الشيخ
وكم من قرينة اليكنا نجا باننا اسما اى جانا باننا فاليكنا على احد التاليفين وقال لودتي وعصمة مغبرة ارجاؤه كاليون ارضه سماؤه اراو كان
لون سماوية من غير تما ارضه فيكون التقدير كمن خروا وانت مودا الفاكوس اسما وانت نازل اى بانك حر وانت من في هذه الحالة وانما يحل
على هذا لانه لا يلحق تعليل الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليل انما يصح من التخيير وليس في وسع التكلم بتخيير الاداء والنزول فكيف
يصح تعليله الا يرمى ان وجود الشرط من لوازم الشرط اذ انما ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان منها لا يلزم منها الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولا تخمين العمل بالعطف جعلناه من باب القلب لى هو شبهة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وان يورث
في الكلام مداحة ان في ان قوله انت حر وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فا دخلوا خلدن اى مقدرين انهم لو في حالة
الدخول لامن الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون سقفاً واولى المقام في الحرية
في حالة الاداء والنزول مقدر لان في حالة النزول ولما ثبت التكلم بالحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بها
معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالاً قائمة مقام جواب لامرية الاشارة مقصودا المتكلم فاختار حكمه ويعبر معنى الكلام اذ
الفاعل حر واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول لعلق الاكرام بالامان في قوله لى كوكبك فذكر
في بعض المشرع انه لما جعل الحرية حالاً بالاداء اى وصفاً لما ثبت سابقاً عليه اذ الحال لا يستدوي الحال واصفة لا تسبق الموصوف
قوله واما الفاعل فانه للوصل الى التعليل لى هو جوبه وجود الثاني بعد الاول بخبر صلة حتى لو قلت ضربت زيداً نعم كان المعنى ان ضرب
عمر ووقع ضرب زيداً نعم تعلم متناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاخرية لان من حق الجزاء ان يتحقق وجود الشرط
بلا فصل فتعمل في احكام العمل لان الحكم مترتب على المصلحة متبته واما اى وان سيجب الفاعل اذ ذكرنا قلنا نحن قال لامرية لان قلت
بانه الفاعل فانه لا رافقت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخي اى من غير ان تشتغل بينهما لعل آخر
او يوزع الدخول في الثانية من غير اشتغال لعل حتى لو دخلت الثانية لاجبة او لما واخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وتدبر لعل الفاعل لاصل ان تدخل الفاعل على الاحكام ولا يدخل على الفاعل لا استقالة تاخر الفاعل من المصلول الا انها تدخل على
العلقة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام مترامية من ابتداء وجود الحكم فيصير دخول
الفاعل عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس في سلطان اذ يتبع او شقة اذ اظهر اثار الفرج والخصا من البشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو حلة الابشار باق بعد ابتداء الاشارة لى يسمى هذا الفاعل بالتعليل لانها بمعنى الام لتعليل
والايشار لازم ومتعدد لى ايشار بشرية بمولود فالبشر اى صار فحماً مسجوراً به وبها معنى اللازم والمراد من الغوث الغيث ولهذا اى ورا
الفاعل تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لى هو او الى الفاعل حرانه لى لعل لى لان الفاعل في مثل هذا الموضع لتعليل فصيحة معناه اذ
الحال لانك حر فمتيجه العلق ويصح دخول الفاعل عليه لان العلق بعد ما ثبت له دوام فاشبهه المستتر اى عن الحكم وهو الاداء ولا يقال
لما جلت قوله اذ الى الفاعل وقوله وانت حرنا يتا به كما هو حقيقة الفاعل والاداء صالح لا صفة الحرية البنية كانه قال ان اذية

الى الفاعل فانت حر كما هو في صورة الواجب ان جعلناه كذلك اجتمعا الى انصار المشروط والاضاخر خلاف الماصل فاذا اصح الكلام بدونه لا خيار الى
من غير ضرورة والحق في دخول الفاعل على المصلحة ايضا خلاف الماصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه على بحقيقة الفاعل
من وجوبه ان كونه مستندة بمجمل الترتيب فكان اولى من الاضار فقولنا وانما لم نعطف على بسبيل التراخي وهو ان يكون من اجزائه
ولم نعطف عليه مسئلة في الفعل التعلق بها فاذا قلنا جاز في زيد ثم عمدا وقلت ضربت زيدا ثم عمدا كان المعنى انه وقع بينهما مسئلة ولهذا جاز ان نقول
ضربت زيدا ثم عمدا بعده بشروط الصلح ذلك في الفاعل ثم عند اجنبية رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني فظهر اثره في الحكم والحكم جميعا حتى كان
بنسبة الموقوف على الكلام ثم استأنف تولا بكامل التراخي يعني هذه الكلمة وضعت بمطلق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكمال وذلك
بان ثبت التراخي في الحكم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون الحكم كان تابعا من وجه دون وجه الما يري ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي ونفس اللفظ ايضا تقدير كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند صراحة
التراخي في الوجود دون الحكم اي يوجد بدل عليه اللفظ تراخيا كما في كلمة بعد لانه الحكم لانه متعلق حقيقة وكيف يجعل الحكم منفصلا عن العطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بانه فيمن قال ان اخر هذه المسئلة على اربعة وجوه اما ان خلق المطلق
بكلمة ثم في المدخل بها او في غير المدخل بها فقل ان انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الاربعة اجنبية رحمه الله التلويح الاول في
الجملة وليتوا ما بعده لانه لما صار كانه سكوت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وجد التغيير في اخره لغوات شرط التوقف
وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا تقدم الشرط فقال ان دخلت لار
فقلت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني لبقاء الحمل اذا تعلق لا يزل في الحمل ولقاء الثالث لانها بان
لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يمتد الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثره لا تقطع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت
كشرية فيما تم الاول ولا يصح ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو عدم فيبقى قوله ثم طالق امره بلا سبيل
ولو استأنف بحقيقة لا يقع شيء فكذلك اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام بصورة وذلك موجود هنا فا
التعليق بالشرط فيبقى على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وان طالق
لا يثبت التعلق بالشرط واذا اخر الشرط في المدخل بها او قدمه تعلق بالشرط بانيه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر عند ما يتعلق الحمل
بالشرط في الوجوه الاربعة ونيز لن على الترتيب عند وجود الشرط كونه ثم للعطف بصفة التراخي فلو جوب معنى العطف يتعلق الكل بالشرط
وسمى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويعنى الثاني لغوات الحمل بالمستأنف
قوله وقد سمي بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يحل مستأرا للواو واخر ارجح في الفاعل الاتصال الذي ينبغي في معنى العطف فالواو
لمطلق العطف وشم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بنينا اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان للذين
امنوا احيى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا لايمان هو الماصل المتقدم الذي ينبغي عليه سائر الاحمال الصالحة وهو شرط صحته فلا يكون
فك الرقية والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فنعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنزعتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاز زيد ثم عمدا وقلت في هذه الآية جاز ثم تراخي الايمان وتاخره في الرقية والصلوة
عن العنق والصدقة لاني الوقت لان الايمان هو السابق المتقدم على غيره وذكر في التفسير انها لترتيب الاخبار لترتيب الوجود

أي ثم أخبركم ان هذا من كان مؤمنا وهو كقولك الشاعر **س** ان من ساد ثم ساد الوه ثم قد ساد وقبل ذلك حدة **ج** وللهذا قلنا في قوله عليه السلام
 من حلف على يمين فرائي غير ما خبرنيها فليكن يميني ثم لبات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدل لالة صيغة الامر فاعلموا بالاجاب ولا وجوب للكفاية
 قبل ان تحت بالاجماع قوله **و** ابل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعه للخراب عن الاول منفعا كان او موجبا والاشبات للثاني على سبيل التدارك
 للغلط فاذا علمت جازني زيد بل عمر وكنت قاصدا للاخبار بجي زيد ثم تبين لك انك خلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمر فتقول بل عمر وادخلت
 ما جازني زيد بل عمر ويحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جازني زيد بل ما جازني عمر وكانك فصلت ان مثبت لقي المجي لزيد ثم استدر كنه
 فاشبهت لعمر والثاني ان يكون المعنى ما جازني زيد بل ما جازني عمر فيكون لقي المجي ثابتا لزيد واشباهة لعمر ويكون الاستدراك في الفعل وحده
 دون حرف النفي والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا كناية للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن
 صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان المقصد رجحا للرد والرجوع فالكان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة اعطف المحض فعمل في اشبات الثاني مضمونا الى
 الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا يري ان من قال لامرأة بعد الدخول بجمانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع
 عما وقع ولو قال لغير المدخول بجمانت طالق واحدة بل اثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باشبات الثاني مقامه ولم يقدر
 على الرجوع لانه لازم ولا على اقامته الثاني مقامه واليقامه لانها لم تنطبق محلا بوقوع الاول فلما آخر كلامه ولو قال لامرأة كنت طلقك
 اسير واحدة لابل اثنتين تطلق اثنتين لان الاختيار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امرأتي فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله **و** قالوا بجنيقة رحمه الله وصاحبه فبين قال لامرأة قبل الدخول بما ان دخلت الدار
 فانت طالق واحدة لابل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشروط
 وتعلق المحل على حاله فاذا قال لابل لطلقتين اثنتين فقد قصد الرجوع واثامته لطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشروط على
 جميع للنزوم وتعلق اثنتين بالشروط لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط مثبت ههنا مذكورا لانه حذف
 احصا لا فيتعلق الطلقتان بالشروط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فاذا دخلت
 صدق واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو وعند الجنيقة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
 واثنتين لان الواو وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجزئ ولا غير متمضي لقول الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصل
 بذلك الشرط بلا واسطة الاول ولا يصير منفردا بشرط فلذلك لنزوم الترتيب كما ذكرنا قوله **و** اما لکن احکم ان کل من استدرک بما يقدر
 في الجملة التي قبلها من التوهم يجوز قوله ما رايت زيدا لکن عمر فلتوهم ان توهم ان عمر امری فاذا قلت كلمة لکن هذا التوهم والفرق
 بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لکن خص من بل في الاستدراك لانك تستدرک ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر و
 بعد النفي كقولك ما جازني زيد بل عمر والاستدراك ببل لانك تستدرک ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمر واما نقول ما ضربت زيدا لکن عمر فهو
 قوله معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام حلتان مختلفتان جاز للاستدراك ببل لکن
 في الايجاب كقولك ما جازني زيد لکن عمر ولم يات بقوله لم يات بجملة تنفيضة وما قيل لکن جملة موجبة فقد حصل لاختلاف كذا ذكره الامام
 عبد القاهر رحمه الله فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والبيان
 ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اشبات ما لعله فاما النفي الاول فليس من احكامها بل مثبت فذلك بدليله وهو ان النفي الموجود فيه صرحا بخلاف

Digitized by Google

انما وضعت له هذا هو مذنب عامته اهل اللغة وادب الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد والواسطي لاسقراطي وجماحة من النجاشي الى ان كلمة الشك
 تاتي اذا تفتش ر كيت نيدا وحر الا يكون مخبر عن رويتهما جميعا ولكن يكون مخبر عن رويته احدهما على سبيل الشك فالك قد ايت احداهما ولكنك
 شككت في معرفته حتى اقبل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الا انهما اذا استعمل في الايجابات والا واما رويته النواهي لم توجب شك العلم
 فتصور الشك فيها لا بالاثبات الحكم ابتداء وجبت كذا التحير والصحيح مذنب العامة لان الشك ليس بمعنى ليقيد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر
 الاسلام رحمه الله بل هو موضوع لا احد المذكورين غير من لما قلنا انها في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انها في الاخبار لا تقضي الى الشك
 باعتبار محل الكلام لانه اجيز عن محي احد ما في قوله جاني زيدا وعمرو ومعلوم ان فعل محي وجب من احدهما لا كونه فوقع بهذا الاخبار الشك
 في الذي وجد منه فعل محي فبين ان الشك المخلص حكما وانما تاتيكون الكلام خيرا لا مقصودا بحرف او كالبينة وضعت لا فائدة ملكة لثبته
 فهو موب له ثم اذا خيفت الى الدين يكون استقلا حكما وانما لا مقصودا بالتمسك الا يري انما لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك
 مع انها حقيقة فيلما يجازي وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصل فثبت انها لم توضع للشك وكذا التحير ثبت محل الكلام
 ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اخبرني زيدا وعمرا قلت احدهما غير من والامر للامتيار ولا يتصور لا يتأثر باليقاع لفعل
 في غير العين فثبت التحير ضرورة التحليل من الامتيار ولما لو اختار احدهما قول لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا
 استعملت في الانشاء كقولك زيدا وهذا لانها لما قلت احدهما غير من اوجب التحير لدفع الاستبعاد قوله ولذا اي ولان اولاهما شين
 والشك والتحير يتبان محل الكلام قلنا من قال شيئا الى عبدي هذا هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون
 خبرا لانه في وضعه الاصل خبر كقولك للرجلين احدهما عالم بها وهذا الا ان الاخبار لا تقضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضي الاخبار عن
 الخبرية ووجدنا الخبرية ما بقا عليه فيصير الاخبار صفا فافالم يكن الخبرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كما قال النشئي الخبرية احتراز عن الانشاء
 ما كذبنا الخبرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضا والتحيز لان انشاء محتمل في ولايته فعاد انشاء مشروعا وعرفنا وجوب اختيار
 حقيقة وان كان انشاء يحتمل الخبر وجب كونه او فيه التحيز من حيث انه انشاء حتى كان له يختار لا ليعتق في ايها شاء وان ثبت الاعتق سفي
 احدهما كما كان في قوله اضرب زيدا او عمرو ان يختار الضرب في ايها شاء وسط احتمال انه بيان اي اختياره بيان يعني هذا الكلام من
 حيث انه يجب لوجوب البيان لشي الظاهر لا التحيز كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسبته وانما ان احدهما لا يكون له ان مثبت الاعتق في ايها شاء
 بل وجب عليه ان يبين الاعتق في الذي اوقعه فيه اذا ذكر ثم انه اذا بين الاعتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب
 الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه لا وجوب الا في النكرة عند المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في غيره كما اوجب كما اذا وقعت في سالم
 لا يمكن اثباته في بديع والمحقق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولما اشتهر طلبة الهدية الانشاء وصلاحيته
 العمل بالانشاء حتى لو اشتهر احد القيدتين فبين الاعتق في السيت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان الظاهر اي هذا هو الذي
 اجبت به واما من حيث ذلك الذي اوقع الاعتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعود بها بيقين كالمعتق واقعا فيه وكان البيان الظاهر ولهذا
 يحيز عليه لو كان انشاء من كل وجه لما اجيز عليه واذا اجمع فيه جبا الانشاء والظاهر يحتمل به في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في صحتها
 بالتمسك وجهه الظاهر في موضع التهمة واذا قال لعبدان لقيت احدهما الف وقيمة الاخر مائة احدكما حرا وقال هذا حرا وهذا مملوك فممن
 الاعتق في كغير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبرت جهة الظاهر لعدم التهمة لان كل واحد من العبدتين متروك من ان يعتق ومن ان

اللافتق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق بحق الورثة ولو كان ثمرة حرة وامة قد دخل بها فقال احدكم لما لم يثبت ثم الحق الامة ثم مرض الزوج ومرض
الطلاق في العتقة وانما تحرم حرمة غليظة وليصير الزوج فارا حتى تترث هي واعتبر انما راني حق الحرمة لعدم العتقة والنشأ في حق المارث لكان
العتقة لان حقها تعلق بآله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو طلق احدى النساء الاربع ولم يكن دخل من فروع خمسة واخت
ثم من الطلاق في اخت المتزوجة جازله لكاح النكاح والاخت فاحتمل ان طهارا لعدم العتقة اذ يمكن له النشأ والطلاق في التي عينها وتزوج
اختا في الحال ولو كان دخل يمين لا يجوز لكاح النكاح النكاح والاخت فاحتمل ان طهارا لعدم العتقة اذ يمكن له النشأ والطلاق في التي عينها وتزوج
الطلاق في الحال وعلى هذا فمس المسائل في الزيادة ان قوله قد استعار هذا الكلام للعموم اى بدلالة يقتضيه الكلام مثل استعماله في موضع النفي
لانها لما نزلت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا لفاه انتفاع الجميع ان كان خبر كما في قولك ما ريت رجلا ولا كان
شيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المشتى عنه وجوب الانتهاء عن جميعا ونعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجازة مثلا في قوله جاز
الفقهاء او محدثين مع احدى الفرقتين ومجالاته احدى ما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة يمكن من العمل بكلمة المطلق الا انها تجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لا تختص ولا احد المذكورين والعموم انما يثبت لعارض ليعين بها وليس
من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم لصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلية من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول برعاية
الحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الطلاق ورفع المانع في شئ غير معين يوجب ذلك
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين فبهم منه جالس احد الفرقتين او كلهما ان ثبتت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين خادوا حونا كل
نوعى ظفروا من البقر والغنم حرمتا عليهم شحهما الا ما حملت ظهورهما او اسحو اياها واذا احتلظ بغنمهن الاستئناس لما كان من التحريم حتى يوجب
الاباحة مثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت في كل واحد منها والى قوله ولا يدين زينة من الالبوع لهن او لبايعهن الا آية
ان الاستئناس لما كان موجبا للاباحة جاز لمن ابدى موضع الزينة لجميع مستثنين كما جاز لكل واحد منهم فحقنا ان موجبا في الاباحة
عموم الاجتماع بمنزلة وادخلنا لفظ الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحد من الفرقتين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
ان كان جازرا ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز لان يجالس كل واحد من الفرقتين فاولئك اباحة الجمع والواو وجوبه ولهذا جازي
ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا تكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احد ما بخلاف الواو
قوله وقلنا فانه لا يثبت له لم يكلم فلانا او وقعت في موضع النفي حيث يوجب عموم الافراد ولو كلهم لم يثبت الا مرة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد المحنت بتعدد حرمته اسم التعدد لم يوجد الا بتك واحد ولو قال لا اكلم احد الا فلانا
وقلنا كان لما ان يكلمها جميعا لان الاستئناس من الخطر فكانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فوجب عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمها جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا ولما كان له ان يكلمها وكذا اذا قوله وقد يجعل معنى فاعلم ان او حرف حلف كما مر به
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لا لزمنك وتعطيني حتى فذلك باضمار ان وذلك انما تعطفت
لا لزمنك او تعطيني بالرفع معطفا على الاول فكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان
العقدان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كان قيل لا لزمنك تعطيني وجب اضمار ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وتذكر
قيل او تقدير المصدر كان قيل ليكون لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة تحرك لا لزمنك على ان تعطيني وحتى تعطيني يكون

6

ودل على وجه الله بالتحقيق فلم يدخلنا في الكشف قوله وفي الطرف به الكلمة بحيل بان دخل في عليه طرعا لما قبلها ووعاء له فاذا قلنا ان الحرج
 في يوم الجمعة فقد اجرت ان اليوم قد شمل على الحرف وصار وعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
 ثم قيل زيد في ظرف العلم وانا في حاجتك توسع على معنى ان العلم حيل وعاء لنظره ولتأمل وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته
 صارت كانه قد شملت عليه لغيره على قلبه ومهته ويفرق بين حذفه واشيائه اختلص اصحابنا في حذفه واشيائه في طرف الزمان مثل
 ان تقول انت طالق عند حال ابو يوسف ^{وغيره} لو نوى اسفر النهار في قوله في غير الا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله عند الان حذف في واشيائه في الكلام
 سواء اذا فرق بين قوله عند حيث يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا ان لو قال خدا ونوى اخر النهار
 يصدق ديانة لقضاء وكذا اذا قال في عند لا تسمى ان قوله عند امعناه في عند الان حذف عنه حرف الطرف اختصارا فكانا سواء
 في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في عند يصدق ديانة النهار فقال في قوله في عند يصدق
 ديانة وقضاء وفي قوله خدا يصدق ديانة لا قضاء لان الطرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان الممكن لا يجزئ
 شايه المفعول به من حيث انه صار معمولاً للفعل مضبوطاً بالايدي ان اذا اتسع في مثل هذه الطرف ولم يقدر فيه حرف في احد حكم
 المفعول به حتى اذا اجرت عنه بالذي علمت به بالملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك مستحسنت يوم الجمعة الذي ستره يوم الجمعة كما
 تقول الذي ستره زيد ولم يقل الذي ستره يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الطرف اقتضى وقوعه في جزوه منه او ليس
 ضرورة الطرفية استيعاب فاذا قال خدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالعد وبلا واسطة فاقصفت
 استيعاب الغد يعني كونهما موصوفين بالطلاق في جميع العد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله فيحصل الاستيعاب فاذا
 نوى اخر النهار فقد عجز موجب كلامه الى ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في
 عند فموجب كلامه الوقوع في جزوه من العد منهم واليه ولاية التبيين كما لو طلق احدى نساء فاذا نوى اخر النهار كانت نيته تعينا
 لما اجمعه لا قيل الحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة فاذا المرئي شيئا كان الحرف الاول اولى لعدم المزارع والسبق ولذلك
 يقع فيه ليرفع الفرق بينهما ان قوله ان صميت الدهر فكذلك واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صميت في
 الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم انظر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى
 فذكر نصرته الرسل والمؤمنين في الدنيا سقوة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه ان النصر سلفنا والذين استوفوا
 الحية الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرته التداياهم في الآخرة مسبوعة جميع الاوقات دائمة لا تنهار جبراً او فاما نصرته ايامهم
 في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض لا تنهار او ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار
 لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كمنه في الفعل وهو لا يصلح نظر فالطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاملاً لانه عرض لا يمتنع
 فتعذر العمل بتحقيقه في جميع مستعاض المعنى المقارنة لان في الطرف معنى المقارنة او من قصية الاحتواء على الطرف في مقارنته بجوانبه الآخرة
 فصارت جميع مع متعلقين وبجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشئ بالشئ يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورة تعلقه بوجوه
 الدخول الا انه لا يكون شرطاً لاصحح الطلاق مع الدخول لا العبد وعند البعض بحيل مستعار المعنى الشرطية المناسبة بينهما من حيث
 ان كل واحد من الطرفين والشرط ليس به شرط ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة تعلقهم بالطرف من حيث انه لا

بينها زمان كما في الشرط والمشرط فيتعلم الجزاء فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال
 لا جنبية انت طالق في كذا كذا فترد جبالا تطلق كما لو قال مع كذا كذا ولو جعل مستورا الشرط طلق كما لو قال انت طالق لمن تزوجت كذا اليه اشار الله
 الامام وفتح الاسلام رحمه الله قوله ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الشرط اى كناية او القاطع وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل
 فيها كلمة ان وهى حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اى في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس لمعنى اخر سواء بجلال سائر القاطع
 الشرط فاما استعماله في معاني اخر سوى الشرط ولان سائر القاطع الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل قال معنى كذا ان ربط
 احدى الجملتين بالآخرى على ان يكون لاولى شرطا والثانية جزاء متعلق وقومها لا يفرق لاولى كقولك ان تاتى اكرمتك تعلق الاكرام بالاتيان
 وانما يدل على هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود بقصد فعليه او ثبائه لاسخا للنع او العمل وذلك لا يتحقق في الاستعمال والمتحقق ولذا فتح قوله ان
 اعم اليسر لانه من الامور الكائنة ولذا لا يتحقق هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحروف في الاسم في كونه لفظا
 ان امر ملك وان امرأة خافت من قبيل لا ضار على شرط ولا تفسير ومن التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان اللفظ يمتنع حرف
 الشرط هو الفعل دون الاسم قوله واذا اصيل للوقت كلمة اذا مشددة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت
 وصارت بمعنى ان كما في سائر القاطع المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين
 اى موضوعه للوقت يستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال امراته اذا اطلقك
 فانت طالق ولم يوشيا لا يقع الطلاق في قوله ايجنبية رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من العيدين في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا انوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما اتوا به باللفظ
 وجه قوله ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الربط اذا اشتد الحر اى حينئذ قال الله تعالى والليل اذا قهرت الا انه
 قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ايهام فناسب المجازة اذا الشرط لا يكون الاستقبال مجعول
 البيان لترده بين ان يكون وبين ان لا يكون وشتمت في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت منه لان المجازة في معنى الزم منها في اذا
 في متى لازمة في غير موضع لاستفهام وفي اذا جازة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها اذا
 ما ذكرنا كان الطلاق مضيا الى زمان خال عن الالتصاق وكما سكت وهذا لك الوقت فطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون
 حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشارح واذا التصبك خياصة فتحل جميعا بالتصبك خياصة لان اصابته بخصامة
 من الامور المترددة وكلية فاذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر كائن او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو محي العنداء
 الى الصلوة فلو لم يقصر كلمة اذا كانت ههنا بمعنى الشرط لبقى معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لا تستعمل
 في الامور الكائنة لانه لا يستعمل لاسقاطه لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال ينبغي ان يحل على متى حتى يبقى الوقت فيها
 معتبرا وان جوزت بها كافي متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصية وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
 كما ذكرنا واذا ثبت هذا الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
 يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اداه متى فقال المجازة بها اى متى لازمة في غير موضع لاستفهام لان متى اسم للوقت
 البعوض ولا يختص وقتا ومن وقت مكان مشاركا في الابهام بكلمة ان لترد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة ان فلانة المشاركة لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيبت الميتين واما اذا افلا فاداة الوقت
 النجاس ولبذاذ غيل على امركا ان او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هي في خير الجواز لما بنينا قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اهي في نوع
 الشرط اما من وما فلا يملكها لان الشرط كان كل واحد منهما لا يتناول شيئا حقيقة انهما لا دخل في العموم لاجتماعهما والعموم في الشرط مقصودا للمكمل وتخصيص كل واحد
 من الافراد بالذکر مستلزما وتوسر ان هذا المعنى مع الايجاز ما ينافي ان يقلل من ياتني الكرمة والتصنيع يمنع قوله تعالى من عمل صالحا حسن كرا
 او انني وهو مؤمن فلتنجس به واتقوا الا انفسكم من خير تجدد عند التدنسا لهما من المسائل من شيا من جدي عقيقة فهو حر من دخل هذا الحصن
 طلة راس من دخل الدار فهو حر بالبيت فلا نفلي وما ذل لب كل على فلان نفلي ومن يقل لروا من يقل وما لصفات من يقل وروا ما لا يقل
 فاذا قيل من في الدار قلت زيد وهذا قيل ما في الدار قلت فرس او حماد او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جابل وما كلما فيجب عموم الافعال
 حال الله تعالى كما نعت جلودهم كلمة ما هذه لجزا وضعت الى كلمة كل فصارت اداة تكسار الفعل ونصب كل على اللطف والعامل فيه الجواب كذا في
 مين المعاني فاذا قال كما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة مرتين خشت في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة تزوجها فهي طالق فتزوج امرأة مرتين
 حيث لا يحدث في المرأة الثانية لانها لا يجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ما خوذ من الاكيل الذي هو محيط
 سبوا انبأ لراس فلذلك يجب الاطاعة وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الاسماء الاضافة من الاسماء اذا للاضافة
 من خصائص الاسماء فان اضيفت الى معرفة توجب اطاعة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب اطاعة الافراد فيصير قول الرجل كل التفاح
 حانض ابي جميع اجزائه التي لم يكل كذلك ولا يصح كل تفاح حانض كقوله بعض منه واذا اضيفت معنى الشرط لولي لفعل بعد الاسم المضاف اليه
 كل صفة لا يصح للشرطية اذا الاسم لا يصح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون متروكا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي لوجب للاطاعة
 على سبيل الافراد وكسبر الصفة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاطاعة ليستعاد من كل واحد ومعنى الافراد يستعاد من المضاف
 اليه اذ هو نكرة في موضع الانبات ومعنى الافراد ان يمتد كل سمي بالفرد في ثبوت الجواز له كان ليس بمعبرة فاذا قال الامر كل من دخل
 بكم هذا الحصن او لا فله راس فدخل عشرة معاقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل تجميع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الافراد
 فندفكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناول خاصة وكان ليس بمعبرة فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا ستوا ترون ان
 النقل الاول خاصة لانه كل الداخل او لا لان من دخل بعده ليس باولي حين سبعة غيره بالداخل وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم
 غيره بالداخل وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في حق من خلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل
 بكم او لا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معاقد لم يكن لهم شيء لان كلمة من توجب عموم الخمس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
 كان ليس بمعبرة على اعتبار معنى العموم ليس قيم اول اذ هو اسم لفرس سابق ولم يوجد ذلك لبل النقل وبخلاف كلمة جميع فان الامام
 اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله راس فدخل عشرة معاقد كان النقل اكل واحد منهم بالنسبة لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع ولا
 الافراد فيكون اعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فله راس واحد وكلمة كل تقتضي الاطاعة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارها كان
 كل واحد من الداخلين يتناول ولا يجاب خاصة والله اعلم قال العبد الضيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجم ماله هذا آخر
 ما قصد به من شيع مشكلاتها الكتاب وتتمه اربعة من اصحاب رسول الله والاصحاب قدس الله تعالى على الشروح في هذا الامر المهم لفضله
 واجبانه وادل له ضباب هذا الخطيب اسد لم يجدوه واستنانه فبذلته محمودي في توضيح ما يستنبط من حقائقه والجرى سرحدي في تشرير

خارج

Digitized by Google



303980171W

ORIENTAL INSTITUTE
LIBRARY



OXFORD UNIVERSITY

Fol. BP
152
Buk

